عبد الله الشيخ موسى

الكاتب والسلطة

ترجمة:
بشير السباعي

دار مصر العربية للنشر والتوزيع
القاهرة
١٩٩٩



الكاتب والسلطة

الكاتب والسلطة

تأليف : عبد الله الشيخ موسى
ترجمة : بشير السباعي

الناشر : مصر العربية للنشر والتوزيع
١٩ ش إسلام (١٣ أ سابقاً)
حمامات القبة – القاهرة
E-mail: mulla@access.com.eg
ت/ف : ٢٥٦٢٢٦٨

الإصدار الأول : ١٩٩٩
رقم الإيداع : ٩٩/٧٩٣٥
الترقيم الدولي : I.S.B.N.- 977-5472-26-5

لوحة الغلاف : "أمير شاب يقرأ كتاباً"
منمنمة من رسم الفنان الإيراني
سلطان محمد
أربعينيات القرن السادس عشر

كلمة من المترجم

خلال أوائل خريف ١٩٩٨ (أواخر أكتوبر-أوائل نوفمبر)، زار الباحث التونسي عبد الله الشيخ موسى القاهرة لإلقاء محاضرة في قسم اللغة العربية بكلية الآداب، جامعة عين شمس، حول كتاب **البخلاء** للجاحظ ولإلقاء محاضرة أخرى في المجلس الأعلى للثقافة حول **الخطاب الشرعي** وللتحدث في ندوة مشتركة بالمركز الفرنسي للثقافة والتعاون العلمي مع عالم الكلاسيكيات الإغريقية-الرومانية الفرنسي الشهير جان-بيير فرنان.

وعبد الله الشيخ موسى (ولد عام ١٩٥١) أستاذ بجامعة السوربون ومتخصص في سوسيولوجيا الأدب العربي الكلاسيكي وله إسهامات مهمة في هذا الحقل.

التقيت الباحث التونسي في القاهرة غداة وصوله إليها في الخريف الماضي، وحصلت منه على الأصلين الفرنسيين للمحاضرتين المترجمتين هنا. وقد ألقى عبد الله الشيخ موسى الجزء الأول من ترجمتي للمحاضرة الثانية ولم يكن في برنامجه إلقاء المحاضرة الأولى المنشورة في هذا الكراس، إلا أنه رحب بفكرة نشر ترجمة المحاضرتين في كراس واحد تحت عنوان: **الكاتب والسلطة**.

وكل ما أرجوه من نشر هذا الكراس هو أن يساعد على إذكاء نقاش جاد حول المسائل التي يتصدى لتناولها، بصرف النظر عن مدى الاتفاق والاختلاف مع الكاتب حول استنتاج أو آخر.

بشير السباعي

القاهرة، ١٤ يوليو ١٩٩٩

جميع الاستشهادات من المصادر العربية ترد في هذا الكراس نقلاً عن أصولها. وقد أثبت الباحث أغلب هذه الاستشهادات بالعربية [مكتوبة بالحروف اللاتينية] في الأصل الفرنسي، وأوردنا عن المصادر العربية ما أورده مترجماً إلى الفرنسية، وهو قليل.



من "أمة النجاة" إلى "الدهماء"
تمثيل "الشعب"
في مرايا الأمراء العربية الأربع
(القرن الثامن -القرن الثالث عشر)

ليست مهمة الفكر أن يكشف الداء الذي يسكن سراً كل ما هو موجود، بل أن يستشعر الخطر في كل ما هو مألوف، وأن يجعل كل ما هو راسخ الأركان إشكالياً. إن "تفاؤل" الفكر، إذا ما شئنا استخدام هذه الكلمة، إنما يتمثل في إدراك أنه لا وجود لعصر ذهبي.

م. فوكوه[1]

عندما لا تعرف إلى أين تمضي، انظر من أين جئت.

مثل سنغالي

تقديم

هذا المثل يصور جيداً الموقف الذي يبدو أنه سائد اليوم في العالم العربي. هناك عبادة حقيقية مكرسة للماضي وللسلف الصالح، لها شعاراتها الخاصة بالعودة إلى الينابيع الأولى وبالإخلاص للأصول. هكذا يسود الإيمان باستعادة عصر ذهبي مزعوم يقال إن الوفاق والانسجام الاجتماعي والعدالة والحرية قد سادت فيه سواء بسواء. فانطلاقاً من عدد من آيات القرآن أو رجوعا إلى ما يسمى بتجربة المدينة (يثرب) يتواصل التأكيد على أن الإسلام لم يفكر وينظّر فحسب للديموقراطية، بل أنه قد طبقها أيضاً، وهي ديموقراطية قائمة على التشاور والشورى على مستوى الشعب. إننا بإزاء يوتوبيا مقلوبة جميلة، بدلاً من أن تعرض على شاشة المستقبل "أفضل العوالم الممكنة"، تجعل من الحلم الإنساني "واقعاً" يتخذ مكانه في ماض تاريخي بائد. فهل يجب أن نقابل هذه الخطابات بالابتسام ونسارع إلى رفضها متهمينها بأنها أيديولوجية تضليلية؟ سيعني ذلك إساءة فهم وظيفتها، الأساسية والمفهومة، والتي تتمثل في تقديم وسيلة للتعبير عن الرغبات ودافع إلى الفعل عبر قيم ورموز يفترض أنها محل تقاسم "جماعي" مشترك منذ فجر الأزمنة. يجب، خلافا لذلك، إخضاعها لجهد نقدي يهدف إلى توضيح آليات التشويه التي تجعل من هذه

التصويرات المفهومة للأصرة الجماعية وللفعل الاجتماعي مجرد شكل من أشكال الاغتراب لا أكثر ولا أقل.

مقصدنا في هذا العرض هو أن نرى كيف أسهمت مرايا الأمراء العربية في فعل التشويه هذا (شأنها في ذلك، من جهة أخرى، شأن الفكر السياسي الفلسفي أو الحقوقي-الفقهي بشكل أدق) عبر إظهار النماذج، السافرة أو المستترة، التي تعمل على ضبط "الشعب"، و، من ثم، إضفاء الشرعية على استبعاده من المجال السياسي. إلا أنه لا يجب علينا أن نركز هنا على سرد التاريخ "الموضوعي" للشعب، بقدر ما يجب علينا أن ندرس تمثيله انطلاقا من جنس أدبي خاص جداً. وسوف نبدأ بتقديم ما نسميه، من باب التبسيط، بـ "مرايا الأمراء" سعياً إلى تحديد طابعها ووظائفها، إلى جانب وضعية مؤلفيها. وفي مرحلة تالية، سوف نحاول أن نستخلص، انطلاقا من الفعل التاريخي المفترض للنبي محمد ومن النص القرآني، السمات الأساسية للأمة، ووظيفتها الاجتماعية-السياسية ورسالتها الدينية. والحال أن اختيار هذين المرجعين إنما يفرض نفسه بحكم واقع أنهما يغذيان ويصوغان مجمل المخيال الإسلامي، المنتمي إلى العصر الوسيط وإلى العصر الحاضر على حد سواء، بصرف النظر، من جهة أخرى، عن تنوع الصياغات أو المضامين التي تسني لهذا المخيال أن يتخذها في كل وضع تاريخي خاص محدد. وسوف نعالج بعد ذلك تمثيل الشعب في المرايا الأربع التي وصلت إلينا، وهو تمثيل يجعل من الشعب حشداً مجرداً من العقل، إن لم يكن من الإنسانية، خاضعاً للأهواء وللنزوات، وللعنف ولـ "الهمجية الأخلاقية"، ويقف بإزاء الأمير مثلما تقف الطبيعة بإزاء الثقافة والحضارة. وقد جرى استحضار عدة نظم لتوضيح هذه "الآخرية" الصارخة التي تميز "الجمهور" ولتبرير حرمانه السياسي: النظام الطبيعي/الإلهي، النظام العائلي أو المنزلي والنظام الأخلاقي-السياسي. وسوف نحاول في النهاية أن نرى انعكاسات مثل هذا التمثيل على نمط الحكم الذي يستحسن تبنيه تجاه جمهور يجري النظر إليه بوصفه بلا إيمان وبلا قانون، متناولين الخضوع وسبل الوصول إليه، ثم، العدل وأشكاله. وفي الختام، سوف نعلق بإيجاز شديد على عدد من الدعاوى التي تطرحها تيارات تسمى "حداثية"، لكي تجعل من "أمّة الله" حائزة السيادة، والتي يبدو لنا أنها تكرر من جديد مهمة التشويه.

المؤلفون

♦ عبد الحميد بن يحيى الكاتب (مات عام ٧٥٠): **يعتبر مؤسس جنس الرسائل** الأدبية العربية ورئيس ديوان الخليفة الأموي الأخير[٢]، مروان بن محمد. ويقال إنه قد شاطره مصيره، عند انتصار العباسيين[٣]. وقد حفظ التاريخ لنا رسالته التي تحمل عنوان: "**رسالة إلى ولي العهد**"[٤]. وهي تحمل تاريخ ٧٤٧-٧٤٨ وموجهة إلى ابن مروان، الذي كان قد خرج لمحاربة الخوارج[٥].

♦ ابن المقفع (مات نحو عام ٧٥٩): مترجم شهير لمؤلفات فارسية إلى العربية وكاتم أسرار في خدمة الأمويين، ثم في خدمة عم الخليفة العباسي الثاني، المنصور. لم يعتنق الإسلام إلا قبل وقت قصير من قتله الذي من الأرجح أنه كان لاعتبارات سياسية وليس بسبب المروق عن الدين. ورسالته الموجهة إلى هذا الخليفة والتي تحمل عنوان: "**رسالة في الصحابة**"[٦] من المؤكد تماما أنها قد كتبت في عام ٧٥٩.

♦ الماوردي (٩٤٧-١٠٥٨): فقيه وقاض شهير كان عليه القيام بعدة مهمات ديبلوماسية لحساب الخليفتين العباسيين القادر (حكم بين عامي ٩٩١ و١٠٣١) والقائم (حكم بين عامي ١٠٣١ و١٠٧٥). وتحمل "مرآته" عنوان: "**نصيحة الملوك**"[٧]. ويبدو بالنظر إلى عدد من الملاحظات العرضية أنها كانت موجهة إلى أحد الأمراء البويهيين[٨].

♦ ابن أبي ربيع (القرن الثالث عشر): كل ما هو معروف أن كتابه "**سلوك المالك في تدبير الممالك**"[٩]، قد كتب بناءً على أمر من خليفة بغداد العباسي الأخير، المستعين (حكم بين عامي ١٢٤٢ و١٢٥٨).

طابع ووظائف المرايا

في التقديم الذي قمنا به للتو، قلنا إننا نستخدم تعبير مرايا الأمراء (Fûrstenspiegel في الألمانية و Mirrors for Princes في الإنجليزية) من باب التبسيط. والواقع أنه لا يوجد له، بحسب علمنا، مقابل عربي. فهذا الجنس الأدبي يسمى في العربية بـ"**النصيحة**".والكلمة تستخدم في صيغة المفرد كما تستخدم في صيغة الجمع، في عناوين عدة مؤلفات، يوجد منها نحو مائة وخمسين، ولكن غالبيتها لم تنشر بعد. وبوسعنا من ثم تبرير استخدام هذا التعبير مستندين إلى ما يقوله الماوردي، في رسالته:

"**نصيحة الملوك**"، فعند مخاطبته لأحد الأمراء، يقول له: "**اتخذ من علمائك ونصحائك مرآة لطباعك وفعالك، كما تتخذ لصورة وجهك الحديد المجلو**"[١٠].

وهكذا فإننا نسمي بـ"مرايا الأمراء" كل نص، أياً كان شكله، يستهدف إعلام الحاكم بما يجب أن يكون عليه، وبما يجب عليه أن يعرفه ويفعله سعياً إلى حسن إدارة مملكته وضمان حفظ سلطته.

وقد ظهر هذا الجنس الأدبي منذ وقت مبكر جداً في الثقافة العربية-الإسلامية، نحو منتصف القرن الثامن. والنصوص الأولى المعروفة هي ترجمات، عن البهلوية، أو عن السنسكريتية عبر البهلوية، كحكايات **كليلة ودمنة** التي يقال إنها قد أثرت على لافونتين، وعن اليونانية، **كالرسائل** التي يقال إن أرسطو قد وجهها إلى الإسكندر الأكبر. أما النصوص الأولى المحررة بالعربية مباشرة والتي تنطلق، في حالتها، من الوضع الفعلي للعالم الإسلامي في ذلك العصر، فهي ترجع إلى اثنين من كاتمي أسرار الديوان، وهي عبارة عن رسائل جد قصيرة كرسالة عبد الحميد الموجهة إلى ولي العهد أو أيضا رسالة ابن المقفع التي تحمل عنوان: "**رسالة في الصحابة**" (صحابة أو حاشية الأمير).

وإلى جانب هذا الجنس من الكتابات، نجد أبحاثاً قصيرة كرسها الحقوقيون/الفقهاء لمسألة الإمامة أو الخلافة (كالرسائل المنسوبة إلى الجاحظ (مات في عام ٨٦٨))، كما نجد فصولاً في المجموعات الأدبية الرئيسية، تعالج مسألة السلطة، وفصولاً أخرى، في المؤلفات الخاصة بالضريبة العقارية، تعالج مسألة الزهد، وفصولاً، في الأدب المكرس للأحاديث النبوية، تعالج مسألة إمامة صلاة الجمعة وإمرة الجيوش. وفي اللحظة نفسها، أواخر القرن التاسع وبداية القرن العاشر، يبدأ الفلاسفة في ترجمة الأدب السياسي اليوناني والتعليق عليه، كما نجد عند الفارابي (مات في عام ٩٥٠) وكتابه "**آراء أهل المدينة الفاضلة**".

والحال أن هذا التأمل لن يجري إضفاء طابع منهجي عليه ولن يؤدي إلى مولد مؤلفات أكثر تماسكاً إلا انطلاقاً من القرن الحادي عشر مع الماوردي وأبو يعلى الفرّاء (قوانين الحكم)، بين آخرين. ومن المؤكد أن هذه الظاهرة ليست عديمة الصلة بتطور الوضع السياسي للعالم الإسلامي الذي شهد، اعتباراً من القرن العاشر، ظهور الدولة السلطانية، والخلافة الفاطمية في المغرب ثم في القاهرة والخلافة الأموية في الأندلس وإمارات القرامطة في جنوب شبه الجزيرة العربية والخوارج في أفريقيا الشمالية والبدو

في شمال بلاد الشام. وهكذا فإن ثلاث وحدات أساسية كانت قد انفجرت: وحدة الأمة، وهي وحدة نظرية تماماً والحق يقال، ووحدة الأرض (الدار أو المملكة، بحسب تعبير الكتاب القدماء)، وأخيراً وحدة السلطة أو الحكم. حيث لم تعد الخلافة العباسية في بغداد غير مجرد رمز.

وتشترك مرايا الأمراء هذه في طرح تأمل حول فن الحكم من مختلف وجوهه، أي:

- قواعد السلوك التي يجب على الأمير اتباعها والتي تسمح له بإعفاء نفسه من مهام متصلة بوظيفته، كمشكلات المراسيم والبروتوكول، وحياة البلاط والسلوك الذي يجب أن يراعيه مع أهل البلاط؛
- ولكن أيضا الحيل والمكائد التي لا يجب لأمير تجاهلها إذا كان يريد التغلب على خصومه: دسائس البلاط، الحروب في داخل المملكة كما في خارجها، المفاوضات مع العدو والتحالفات التي يجب عقدها أو إلغاؤها؛
- وأخيراً، الخصال الضرورية لحكمة الأمير ولحسن إدارة الحكم.

وهذا التأمل يتم في إطار نوعين كبيرين من المؤلفات:

أ) النوع الأول والذي يتميز بملمح خطابي أكثر هو نوع يتميز بعرض وبتحليل علاقات السلطة على نحو ما تعاش في داخل الدائرة الحاكمة. وهذا التأمل ينهل، ولو بدرجات مختلفة بحسب المؤلفين، من التراث الإسلامي كما من تقاليد أقدم على حد سواء. وإلى هذا النوع ينتمي المؤلفان الأولان اللذان وصلا إلينا.

ب) النوع الثاني الذي يمكن وصفه بـ"النصائح عن طريق ضرب الأمثال"، وهو نوع يهدف -انطلاقاً من شخصيات حكام عظيمة تنتمي إلى تقاليد ثقافية وحضارية مختلفة- إلى إطلاع الأمير وحاشيته على أسلوب توجيه شئون المملكة وضمان الوفاق بين الرعايا. وهذا النوع الثاني يتألف من نوعين من النصوص.

- أولهما يجمع مجموعات من الحكايات التي تصور شخصيات تاريخية وتورد وقائع أو أحداثاً من المفترض أنها واقعية ويتم عبرها تصوير الحكمة السياسية العظيمة لدى هذه الشخصيات. والواقع أن الشخصيات التي يتم استحضارها إنما تنتمي في آن واحد إلى عالم الأسطورة وعالم التاريخ. وهي تنتمي إلى التراث الإسلامي، تراث بدايات الإسلام وعصره الذهبي، أساساً، بقدر ما تنتمي إلى تراث أقدم، وأمثلته مستعارة من التاريخ ومن أسطورة الإسكندر كما من أساطير الأباطرة الفرس الساسانيين على

سبيل المثال. وهذه الحكايات تخدم عندئذ كمصاحب وكتصوير لمأثوراتٍ ولمبادئ ولقواعد موجهة إلى الأمير. والمرآتان الأخيرتان اللتان نتحدث عنهما هنا تنتميان إلى هذا النوع الأول.

– أما النوع الثاني فهو يتألف من حكايات خرافية أبطالها حيوانات تلعب عين الدور وتؤدي عين الوظائف الخاصة بالشخصيات التاريخية–الأسطورية في المجموعة الأولى. وأشهرها هي **كليلة ودمنة** لابن المقفع وكتاب **النمر والثعلب** لسهل بن هارون وكتاب **الأسد والغواص**، وهو كتاب مجهول المؤلف.

وضعية المؤلفين

يقال إن النبي قال: "**لا يقص إلا أمير أو مأمور أو مختال**"(١١).

ومن ثم فإن الأمير وحده، موضوع "آلة النصيحة" هذه التي هي المرآة، هو الذي يملك سلطة وكل سلطة اعتماد مؤلفها، كذات تمارس الخطاب. فالأمير هو، في آن واحد، الشخص الذي يأمر بتأليفها والشخص الذي تهدى إليه ومصدر إضفاء المشروعية عليها. ولابد من اعترافه بأن من يكتبها له حق مشروع في كتابتها. وسواء أكانت هذه المرايا قد كتبت بمبادرة من مؤلفيها أم بناءً على أوامر صادرة إليهم، فإن عليها من ثم بالضرورة أن توضح –إن لم تذكر بشكل سافر– الجدارة والصفات التي تدشن مؤلفيها كناصحين شرعيين وجديرين بالإصغاء إليهم. ويجب عليهم أن يؤكدوا، على الأقل، ولاءهم لذلك الممسك بزمام السلطة وجودة معارفهم الخاصة المستمدة من أفضل مصادر التراث.

ولابد لنا من أن نضيف في التو والحال أن تأكيد هذا الولاء ضروري ليس فقط لكي يذكِّر المؤلف بولائه لحائز السلطة وللسلطة، وإنما أيضاً، وبشكل أخص، لإشعار الأخير بمقامه، وبأن عليه أن ينسجم مع منزلته، وبأن يكون على مستوى مهمته. وعليه أن يقبل النصائح، وهذا حق معترف به من الناحية النظرية لكل مسلم، وسوف يتعين علينا الحديث عنه، ويثبت بذلك أنه جدير بهذه "المهمة" التي تلزمه بالحذر من استبداد الرأي أو الرأي الواحد كما يقال اليوم، ممارساً الشورى والتشاور (مع أفراد النخبة، كما هو واضح، بدءً من مؤلف المرآة). والحال أن فعل تنصيب شخص مخاطب كالأمير المنفتح على النصائح لا يتم دون ثناء وإفراط في المديح. وهما ثناء وإفراط في المديح يشكلان استثارة وتحدياً يهدفان إلى دفع هذا الأمير إلى التطابق مع الصورة المرسومة له: إن عليه

أن يلتصق بالصورة التي يرسمها له المادح. وهؤلاء المؤلفون، من حيث هم ناصحون أو يدعون ذلك، إنما يهيمنون على الحاكم الذي يخاطبونه عبر التلاعب بتكوين آرائه، إلا أنهم لا يتسنى لهم التوصل إلى ذلك إلا بأن يجعلوا من أنفسهم مادحين ومتملقين له وإلا بأن يضفوا الشرعية على سلطته.

وأحد العناصر الأكثر تواتراً في هذا الثناء هو التأكيد على علم وعدالة وحكمة الحاكم. فجميع هؤلاء المؤلفين، وإن كان باستثناء الثالث منهم، إنما يقدمون أنفسهم بوصفهم مجرد مفسرين، بوصفهم أداة موضوعة في خدمة الأمير حتى يتسنى له إظهار مشيئته وسلطته. والحال أن ابن المقفع، على سبيل المثال، يقرر أنه لا يوجد غير سببين لمخاطبة الخليفة: أولاً، إطلاعه على ما يجهله، لكن ذلك سيكون فعلاً حقيقياً من أفعال العيب في الذات الملكية ونيلاً من صفته كأمير للمؤمنين ينتظر منه أن يعرف أدق أحوال رعاياه وأدق ما يبدر منهم. ثانياً، تذكيره بأمور يعرفها بالفعل[١٢]. والحال أن الفعل "ذَكَّر" له، في الإطار العربي-الإسلامي، دلالات تتجاوز كثيراً فكرة مجرد التذكير أو فعل تنشيط الذاكرة. فهو يعني في آن واحد التذكير بالنعم التي أنعم الله بها على البشر، كما يعني، إن لم يكن بدرجة أكبر، التذكير بالعقاب الذي أعده الله لأولئك الذين يحيدون عن سبيله.

وإذا كنا قد اخترنا هؤلاء المؤلفين الأربعة بالرغم من أنهم ينتمون إلى عصور مختلفة ويتميزون بملامح وسمات متباينة، فما ذلك إلا لأنهم يتقاسمون، في رأينا، موقفاً واحداً تجاه الشعب أو الجمهور:

-فالأول رئيس ديوان، ورسالته كتبت في زمن حرب أهلية سوف يتلوها بعد ذلك بثلاثة أعوام اختفاء الأسرة المالكة التي خدمها. ثم إن الرسالة تشير إلى أحداث جد محددة وتتخذ شكل رد مناسب على وضع فتن وحرب "أهلية". وأخيراً، فحتى بالرغم من أنها قد كتبت، ومن المؤكد تماماً أنها قد جرى التفكير فيها من جانب رئيس الديوان هذا نفسه، إلا أنها ليست أقل شهادة على رؤية الخليفة الأموي الأخير وعلى سياسته.

-أما الثاني، فإن التراث العربي-الإسلامي يعتبره مارقاً عن الدين، ومانوياً مستتراً يعمل ضد الإسلام والعرب ويسعى إلى أن يدخل، بمكر واحتيال، التقاليد الإيرانية الساسانية. على أن لا شيء في نصه يسمح بمثل هذه المزاعم. وتكمن أهمية رسالته في أن بالإمكان إدراجها بسهولة، هي أيضا، في إطارها التاريخي. فهي تجيء في لحظة كانت الأسرة المالكة العباسية بسبيلها إلى أن تتعزز فيها وكانت الإمبراطورية

الإسلامية بسبيلها إلى أن تشهد فيها توسعاً ومركزة لن تعرفهما فيما بعد أبداً.

-وأما الثالث، فهو الممثل بامتياز لجماعة الفقهاء، فهو متخصص من ثم في الشرع المسمى بالديني ومتحدث بلسان التيار المسمى بالسني وهناك شواهد وافرة على ارتباطاته بسلطة الخلافة. وتكمن أهمية نصه في أنه يسعى إلى التوفيق بين الوضع الفعلي للمجتمع وللسلطة وما يقضي به الدين، مستخدماً في ذلك كل شيء: التقاليد العربية والإسلامية والتقاليد الهندية-الفارسية أو اليونانية سواء بسواء.

-أما الرابع، أخيراً، فهو معاصر اختفاء خلافة بغداد العباسية والتي دامت لأكثر من خمسة قرون. ونصه هو نتاج للتراث الفلسفي الذي يحمل ميسم اليونان كما هو نتاج للتراث الحقوقي أو للتراث الذي تضمنته مرايا الأمراء السابقة. كما أن هذا النص يشهد على عمى نادر في مواجهة الانقلابات الاجتماعية-السياسية التي هزت العالم العربي-الإسلامي في ذلك العصر.

ويشترك هؤلاء المؤلفون الأربعة في الانتماء إلى النخبة (الخاصة)، وهي نخبة يجب فهمها بمعنى "وطن اجتماعي"[١٣]، أي أن توحد فرد مع الجماعة الاثنية التي جاء منها يميل إلى التلاشي لحساب توحد مع جماعة اجتماعية-سياسية وثقافية. وهم يشتركون أيضاً في التبعية الوثيقة جداً تجاه السلطة. فهم المتحدثون بلسانها والمعاونون لها الملحقون بها. وبفضل معارفهم وامتلاكهم لزمام الخطاب والبلاغة، يزعمون أنهم يواصلون، إن لم يكن يوجهون، عمل الأمير. ثم إن بوسع المرء أن يقول في شأنهم إنهم يمثلون "جهازاً عقلياً مشتركاً"، يُنتج خطابات متطابقة في مقصدها العام. وكلهم يبدون ميلاً جد حيوي إلى الممارسات العملية وغياباً شبه تام للاهتمام بالبحث النظري والتأمل العقلي. ويبدو أنهم يقبلون كلهم، دون أية مناقشة، القيم وأشكال السلوك التي يفرضها عليهم انتماؤهم إلى وسط نخبوي يشكل، في اعتقادهم، "مركز" المجتمع ومرجعه الأخير في آن واحد. وكلهم يشعرون بأنهم جزء من جماعة واحدة، هي **الأمة**، ومن ثقافة واحدة عربية اللسان وإسلامية. وكلهم، أخيراً، عاشوا في أزمنة مفصلية حيث يمكن للمرء أن يتوقع تهديداً للتصورات السائدة ولأطر الفكر المألوفة. ومع ذلك، لم يحدث تهديد كهذا. وهو ما يدل، إن كانت هناك حاجة إلى ذلك، على وجودِ "لا معقول" مشترك، بصرف النظر عن التيار الثقافي أو المدرسة الفقهية التي ينتمي إليها فلان أو علان. وإذا ما تحدثنا، في أثر محمد أركون، عن لا معقول، فإن ما نقصده هو أن تفسيراً معيناً للقرآن، صاغته الخبرة

التاريخية للمسلمين، كخبرة الخوارج، ووجهته قراءة ترجمات عن اليونانية، كترجمة **قوانين** أو **جمهورية** أفلاطون أو أيضاً **الأخلاق إلى نيقوماخوس** لأرسطو، كان بوسعه دفع هؤلاء المؤلفين، أو غيرهم، إلى التساؤل عن أنماط الحكم، التي لم يكفوا عن اقتراح تقليدها، أو حول طبيعة القوانين.

وفي ما يلي، وكما أعلنا في التقديم، فسوف نهتم، على وجه الحصر، بعدد من آيات القرآن وبحدث خاص في المسيرة السياسية-الدينية للنبي، ألا وهو عقد العهد المسمى على نحو غير مناسب بـ"دستور المدينة"، سعياً إلى استخلاص السمات الرئيسية لـ"**الأمة**" وتحديد وظيفتها الاجتماعية-السياسية ورسالتها الدينية. والحال أن اختيار هذين المرجعين إنما يفرض نفسه، كما قلنا، لأنهما يغذيان ويصوغان مجمل المخيال الإسلامي، أكان في العصر الوسيط أم في الوقت الحاضر؛ وهو ما يعني أنه لا يمكن الإفلات تماماً من عمل ارتداء الأقنعة الذي قامت به عدة أجيال من المفسرين أو الفقهاء أو الأيديولوجيين. فالواقع أنه ما من جماعة وما من حركة سياسية أو دينية إلا وحاولت إضفاء الشرعية على عملها ومطالبها بالتأكيد على ولائها لروح و/أو حرف هذين المرجعين الرئيسيين. وحتى في أيامنا هذه[١٤]، فإن هناك من يرون في دستور المدينة، مثلاً، دستوراً يؤسس مجتمعاً سياسياً ويدشن مولد دولة شبيهة بالدولة التي نجدها في الديموقراطيات الحديثة.

"دستور المدينة"

سوف نبدأ بـ"دستور المدينة". إنه عهد عقد، في عام ٦٢٤ في رأي البعض و في عام ٦٢٧ في رأي البعض الآخر، بين النبي وجماعة المؤمنين الذين هاجروا معه من مكة ووجدوا ملاذاً في المدينة اعتباراً من عام ٦٢٢ وثمانية من قبائل هذه الواحة يبرز بينها اليهود وإن كان دورهم ثانوي (**من تبعنا من يهود**) قياسا إلى القبائل الأخرى. والحال أن أفراد هذه الجماعات كلهم قد وصفوا بـ"**المؤمنين**" في تلك الوثيقة، التي يفترض أنها حقيقية وقيل أنهم يشكلون أمة واحدة[١٥]. ويشمل المصطلح الأول أتباع الدين الجديد واليهود على حد سواء في حين أن المسلمين وحدهم هم الذين يسمون **بالمسلمين**. ونحن نعتقد أنه يجب أن نرى في **المؤمنين**، وبما يتماشى مع اشتقاق المصطلح، إشارة إلى أمن مكفول للجميع، وتضامناً في الحرب أكانت هجومية أم دفاعية[١٦]. ونجد تأكيداً لهذا في الهيراركية التي أوجدها القرآن نفسه بين **المؤمنين** و**المسلمين** العرب آنذاك، **فالمسلمون**

هم البدو الذين أسلموا، أو زعموا ذلك على الأقل، لكنهم يتجنبون، إن لم يرفضوا بشكل سافر، المشاركة في حملات النبي[١٧]. ثم إن الأمر لا يتعلق في دستور المدينة المفترض هذا إلا بالجهاد، وبافتداء الأسرى وبالتعاون من أجل إحراز النصر وبالهدنة وبالصلح. الأمر يتعلق إذاً، خلافاً لما يجري التأكيد عليه اليوم، ليس بدستور يؤسس جماعة سياسية جديدة على أسس يفترض أنها ديموقراطية، بل بتحالف وبعهد يدشن واجب التضامن ضد الخصوم المشتركين، وإذا ما أراد المرء أن يرى في ذلك عنى أية حال جماعة، فمن المحتمل أن ذلك لا يمكن أن يكون إلاً بمعنى جماعة مقاتلة، وليس لها من مبرر للوجود إلاّ كونها في حالة حرب. والحق أن هذا الطابع، المؤقت والمشروط بالظروف تماماً، هو الذي يفسر، فيما يبدو لنا، واقع أن النبي يظهر في هذه الوثيقة بوصفه زعيم جماعة واحدة، هي جماعة المسلمين القادمين من مكة، والتي تحالفت معها جماعات أخرى، أي عين الوظيفة التي يتميز بها رئيس أو أمير الحرب الذي كان يتم اختياره، في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، عندما تتحالف عدة أنساب أو قبائل لمحاربة عدو مشترك. ولابد من الإشارة إلى أن هذه الوظيفة مؤقتة، فهي لا تدوم إلاّ على مدار زمن المعارك. والوظيفة الأخرى التي تعود إليه هي وظيفة الحكَم الذي يتم الرجوع إليه في نهاية الأمر[١٨]، ولكن دون أن تكون له سلطة خاصة، لأن اللجوء إلى حكم، بما يتماشى مع ممارسات شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، هو فعل حر ويتميز بـ"طابع خاص خالص"، والحُكم الذي يصدره الحكَم "ليست له غير قوة إلزامية ذات طابع معنوي". بل إنه بوسعنا أن نتساءل ما إذا كان النبي، في لحظة عقد هذا العهد، كان قد توصل بالفعل إلى اعتراف جميع المتعاقدين بسلطته. فإذا كانت تلك هي الحال، فلن يكون بوسعنا أن نفهم السبب في أن هذه الوثيقة تنص على أن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم وعلى أن كل جماعة يجب أن تؤدي بشكل جماعي ضريبة الدم إذا ما ارتكب أحد أفرادها جريمة قتل.

القرآن

فيما يلي الآيات القرآنية التي سوف نعلق عليها:

١-وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ...... (٢-١٤٣).

٢-كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون

بالله ...... (٣-١١٠).

٣-نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخريا ...... (٤٣-٣١).

٤-"واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا ...... "(٣-١٠٣)

٥-يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ...... (٤-٥٩).

٦-وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ... والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ...... (٤٢-٣٦-٣٨).

٧-فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين ...... (٣-١٥٩)[١٩].

إذا ما اتجهنا إلى القرآن إذاً، لكي نرى ما هي خصائص الأمة، فسوف نلحظ أنه يجري تصويرها كأمة نجاة، خاضعة لشرع الله ولنبيه وملزمة بنشر شريعته. وهذا هو معنى الشهادة في الآية الأولى... ثم إن مصطلح "الوسط" كان يعني في الشعر العربي، قبل ظهور الإسلام، أو في الشعر العربي المعاصر لظهوره، "الرفيع الأصل" وكان يستخدم لوصف إنسان مولود لأب ولأم من أصل "نبيل" متساو.

والحال أن هذا الاختيار – التفوق للأمة الإسلامية على أية أمة أخرى إنما يجد تأكيداً له في الآية التالية. ثم إننا نجد في تلك الآية أن هذه الأمة مكلفة بوظيفة أساسية، هي وظيفة مراقبة الأخلاق، أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والحق أن هذه الرسالة، التي ألمحنا إليها فيما سلف، هي التي يجري تفسيرها اليوم بمعنى سيادة الشعب. فهذا الأخير لا يجب عليه وحسب أن ينقد وأن يحاول، عن طريق النصيحة، تقويم الحكام المنحرفين، بل يجب عليه أن يطيح بهم لكي يحل محلهم حاكماً يتصرف بما يتماشى على نحو صارم مع شريعة الله.

وسوف يلحظ المرء أنه انطلاقاً من هذه الآيات فإن الأمة هي الأولى بالقياس إلى الفرد، خلافا للتحالف الذي عقده النبي وحلفاؤه والذي يعد ثمرة اختيار مدروس ومقصود

من جانب حلفاء عازمين على أن تكون لهم قضية مشتركة. إنها، "الأمة"، نعمة من الله، ومن ثم فإن لها الصدارة. ويجب للفرد أن يخضع لها، إذ، كما يمكن القول، هي التي تأتي به إلى الوجود وتكفل له أفضل حياة ممكنة. والحال أن الانفصال عن الأمة والشرع الذي يؤسسها ربما لا يمكن اعتباره غير فعل مروق عن الدين، وعصيان وتمرد على الله نفسه. وسوف نجد أيضا أن هذه الأمة هي شيء مجرد، فهي لا تتجسد في أية مؤسسة ولا في أية جمعية ولا في أية مؤسسة رجال دين، إن لم يكن هذا في شخص النبي. والواقع أنه حتى قبل دفنه، سوف تؤدي مسألة خلافته، وهي مسألة خطيرة، إلى شق صفوف أتباعه.

وأما الآية التالية فهي تؤسس الهيراركية الاجتماعية، فالأمة تتألف من مؤمنين لكنهم غير متساوين. وعلاوة على عدم تساوي الرجل والمرأة المعلن، في آيات أخرى من القرآن، عبر استخدام مصطلح "الدرجة" أيضاً، وعلاوة كذلك على عدم تساوي الرجل الحر والعبد، فإننا نجد هنا انعداماً للمساواة الاجتماعية-السياسية... على أن هذا الترتيب الهيراركي يجد تخفيفاً وتلطيفاً له عبر التأكيد، في الآية التالية، على أخوة المؤمنين. وهناك من يود اليوم أن يرى في هذه الأخوة مرادفا للمساواة السياسية. ويبدو لنا أن هذا يتعارض مع القرآن ومع الذهنيات "المنتمية إلى العصر الوسيط". وإذا كانت هناك مساواة، فهي موجودة بمعنى أن الجميع خاضعون على حد سواء لمشيئة الله ولشرعه. و"التماثل" الذي يؤكده القرآن ليس بحال من الأحوال مساواة من نوع اجتماعي أو سياسي، بل هي من نوع ديني: إن جميع المسلمين متساوون أمام الله، وهذه المساواة تعني انتماءهم المشترك إلى أمة النجاة، لكنها قلما تمس التفاوتات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية التي قد تفصل بينهم. إنهم متساوون فيما يتعلق بالحقوق وبالواجبات التي يمليها عليهم الاعتراف بالله وبشرعه، وليس فيما يتعلق بفكرة وصولٍ مشتركٍ ومتساوٍ إلى السلطة أو إلى اتخاذ القرار أو إلى الثروات، وإلا لما أمكن للمرء فهم الإبقاء على قاعدة **الكفاءة**، أي إلزام المرأة بأن تتزوج من رجل ينتمي إلى عين المرتبة الاجتماعية التي تنتمي هي إليها على الأقل، ولا الإبقاء على الرق.

وهذه الأخوة المعلنة تقول أيضا إنه بالنسبة لله، فإن الاعتراف بفرد إنما يتم من زاوية انتمائه إلى **الأمة** وليس إلى نسب أو إلى قبيلة. والحال أن هذه الأخوة، بتأسيسها لهوية جديدة ولمعايير جديدة لتصنيف الأفراد وللاعتراف بهم، لا تمحو مع ذلك لا الانتماء

القديم ولا التمايز الاجتماعي-السياسي أو الاقتصادي السابقين على اعتناق الإسلام. وإذا كانت تؤسس انقساماً، فهو انقسام بين أفراد هذه الأمة في مجموعهم على حدة والآخرين (الذميين والوثنيين والمشركين) دون أي وهم عن المساواة كما نفهمها اليوم والتي تعد الحرية شرطها ومرادفها. فالعبد الذي يعتنق الإسلام، مثلاً، هو عضو في هذه **الأمة**، لكنه، حتى بعد تحريره، لا يصبح أقل دونية من حيث مكانته.

أما الآية التي تعالج الطاعة فربما كانت الآية التي أراقت أكثر الحبر. فمدار النزاع يتصل بالمعنى الذي يجب إعطاؤه لمصطلح **"الأمر"**. هل هو أمر الحكام أياً كانوا، عادلين أم ظالمين، مسلمين أم مارقين عن الدين، هل هو أمر حكام منبثقين من قبيلة النبي أم من عائلته على وجه الحصر؟ لا يمكننا أن ننقل، هنا، جميع هذه المناقشات. وما نريده بكل بساطة هو الإشارة إلى أن من شأن دراسة الحقل السيمانطيقي (الدلالي) والمعجمي للسلطة وللأمر في العربية القديمة أن تساعد على تحديد أن الأمر (الذي أعطى كلمتي émir و amiral في الفرنسية) إنما يشير إلى كل أمر جسيم وبالأخص مواقف الحرب أو النزاع والصدام. ونستنتج من ذلك، مثلما فعل من جهة أخرى عدد كبير من المفسرين في العصر الوسيط، أن المقصودين في تلك الآية هم قادة الحملات الإسلامية التي لا يشارك النبي فيها. ومن ثم فإن الطاعة المقصودة هي طاعة المقاتلين لأوامر قادتهم. ولتحويل هذه الطاعة إلى طاعة لكل شخص يمارس السلطة، كان لا بد من مواصلة التفكير والتأكيد، حتى بعد انتهاء حروب الفتح و، إن جاز القول، التبشير، على أن الأمة الإسلامية ليست مجرد أمة إيمان، بل هي أيضا أمة جهاد، أمة حرب مقدسة. والحال أن هذه الرسالة بالتحديد هي التي سوف تبرز، فيما بعد، في حيز شاسع، في جميع الأبحاث الخاصة بالخلافة، بين صلاحيات الخليفة.

كما أن الآيتين الأخيرتين كانتا هما أيضاً مادة لتفسيرات متباينة. وهما اليوم المرجع اللازم لكل من يهدف إلى التأكيد على الطابع الديموقراطي للإسلام أو يهدف إلى المطالبة بمشاركة شعبية في ممارسة السلطة. ومع ذلك، إذا ما صدقنا المفسرين أو كتاب الحوليات القدماء، فإن المقصود، في الآية الأخيرة، ليس أكثر من التشاور في الشأن العسكري. وقد أشارت الآية بشكل جد محدد إلى معركة خسرها النبي (معركة أُحُد)، لأنه لم يتبع نصائح رجاله العليمين بفن الحرب. ولا بد لنا من أن نشير إلى أن عدداً من المفسرين، مثل الطبري[٢٠]، بين آخرين، قد مدوا الشورى إلى كل ما لم ينص عليه

الوحي القرآني.

ومن المؤكد أن الآية قبل الأخيرة هي الأصعب على التفسير. فهي، فيما يبدو لنا، تطرح مشكلة ذات طابع لغوي. ودون أن تراودنا رغبة في الدخول هنا في تفاصيل، فإن جملة "وأمرهم شورى بينهم" هي جملة حالية. فهي تحدد الحالة التي يوجد فيها أولئك الذين استجابوا لنداء الله ويقيمون الصلاة. وهؤلاء الناس قد اعتنقوا الإسلام عن طيب خاطر وليس تحت تأثير إكراهٍ ما. لقد كان قرارهم حراً باختيارهم، ويمكن أن يقال إنه شورى.

سوف نستخلص من هذا التعليق السريع إلى حد ما أن **الأمة** هي أمة مختارة أفرادها إخوة ومتساوون أمام الله وأمام شرعه لكنها، على أية حال، ذات طابع هيراركي واضح جداً. وقد حصلت هذه الأمة على الأرض **استخلافاً**(٢١)، على أن تكون رسالتها من ثلاثة أركان: الشهادة على أن الله حق ومراقبة الأخلاق والجهاد من أجل نشر شرعه، وهو شرع جرى تقديمه مرة وإلى الأبد ولا يمكن للبشر تعديله. ورسالة الجهاد تفرض الطاعة الكاملة لـ"القادة" الذين يجب عليهم، بدورهم، أن يشاوروا أولئك الذين يقاتلون تحت قيادتهم. ونحن نعتقد أننا بهذا إنما نكون بعيدين كثيراً جداً عما يمكن تسميته اليوم بالمبادئ الديموقراطية. فالتلاحم والتضامن والوحدة يفترض بالفعل أنها معطاة بشكل مستقل عن أية سلطة وعن أي نظام حكم. ومنذ ذلك الحين، فإن وظيفة ورسالة كل سلطة، خليفيةً كانت أم سلطانية، وأياً كان الشكل الذي تتخذه، مطلقاً أم معتدلاً، هي تكريس حالة التلاحم هذه. وهذا لا يمر دون أن يترك أثراً على الموقف من التغيير والإبداع والابتكار. والحال أن الأمة الموحدة، أو التي يُظن أنها كذلك، إنما تفترض عقيدة رسمية (يقال إن النبي قال: "لا تجتمع أمتي على ضلالة"). ومن هنا، فإن كل فعل وكل فكر يبتعد عما يعتبر تراثاً مقدساً، إنما يعتبران شقا للتلاحم ومروقاً عن الدين أو بدعة خبيثة، لأن كل فكرة، في بداياتها، وهذا واضح للجميع، لا يمكن إلاّ أن تكون فكرة أقلية وفكرة مضادة للاتجاه العام.

تمثيل "الشعب"

"إن الشعوب التي نحكمها، غير القادرة على التغلغل إلى أعماق الأمور، إنما تبني عادة أحكامها على ما تراه من الخارج، وغالباً ما تقدر ما عليها من واجب الاحترام والطاعة بحسب درجات ومراتب [من يحكمونها. – المترجم]. وبما أنه مهم للجمهور ألاّ

يحكمه غير فرد واحد، فمن المهم لهذا الجمهور أيضاً أن يكون الشخص الذي يؤدي هذه الوظيفة فوق الآخرين بشكل يتعذر معه على أي شخص أن يختلط به أو أن يكون نداً لـه. ولا يجوز، دون الإساءة إلى مجمل كيان الدولـة، تجريد رئيسها من أدنى علامة من علامات التفوق الذي يميزه عن الآخرين من الأفراد".

من الممكن تماما أن نتخيل أن هذا الاستشهاد الطويل المأخوذ من مرايا لويس الرابع عشر[٢٢]، كان بالإمكان أن يكتبه ملك مسلم أو مؤلف كتاب من كتب نصائح الملوك. فهو يعبر بأوضح شكل عن الاختلاف الموجود والذي يجب أن يوجد بين الملك وأولئك الذين تُمارَسُ سلطته عليهم. وهذا الاختلاف يظهر بوصفه اختلافاً في الطبيعة أو في الجوهر. فالواقع أن المسألة ليست مجرد مسألة تفوق راجع إلى الوظيفة الممارسة أو إلى الخصال المطلوبة في الشخص الذي يجب أن يحكم، بل هي أيضا مسألة انتماء، إن جاز القول، إلى نوعين مختلفين [من البشر.– المترجم]. وإذا كان عبد الحميد[٢٣] وابن المقفع[٢٤] يقارنان الخليفة بأنبياء، مثل يوسف أو موسى، فإن الماوردي سوف يقول ذلك بكل وضوح عندما يؤكد ليس فقط أن سلوك الأمير، بالنظر إلى سلطته، يختلف عن سلوك رعاياه، وأن الأمير وحده يعادل جميع من يسكنون مملكته.[٢٥]، بل وعندما يؤكد أيضاً أن الأمير مختار من الله لكي يشهد على مخلوقاته[٢٦]. ويمكن القول باختصار أنه يضع الملك في مكان النبي في الآية القرآنية التي علقنا عليها فيما سلف. بل إنه يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك حين يؤكد أن الأمير هو ظل الله على الأرض[٢٧] أو حين يؤكد أيضاً أنه بالنسبة إلى معاونيه، كالله بالنسبة إلى الملائكة[٢٨]. ولا يمكن دفع المقارنة إلى ما هو أبعد من ذلك كما لا يمكن عدم استنتاج أن بقية السكان يحتلون مكانة شبيهة بمكانة البشر بإزاء الله، أي أن هوة لا يمكن اجتيازها تفصل الأمير عن رعاياه. ومن جهة أخرى فإن جميع هؤلاء المؤلفين ينصحون الأمير بأن لا يسيء إلى نفسه بزيارة المنحدرين من عامة الناس، لأنه يكفي أن يقترب منهم حتى يجد نفسه محاصراً بروائحتهم الكريهة[٢٩]. كما يجب له، علاوة على ذلك، أن يتمايز عنهم تماماً، أكان في أسلوب الملبس أم السلوك أم ركوب الجواد أم الضحك،لأن عدم التمايز من شأنه أن ينال من الهيبة والمراعاة اللتين يجب لشخصه أن يحركهما عند الناس[٣٠]. ومن الصعب أن لا تخطر ببالنا هنا النزاعات الفقهية التي هزت العالم الإسلامي في العصر الوسيط حول صفات الله وحول التشبيه.

وعند قراءة هذه المرايا، غالباً ما يتساءل المرء عما يقصده المؤلفون بالرعية

وبالعامة. ما هي الفئات الاجتماعية التي تناظر هذين المسميين. نادرون هم المؤلفون الذين رأوا أنه من الضروري تحديد ما يقصدونه بهذين المصطلحين. لنأخذ مثلين على أية حال:

– المثل الأول مأخوذ من الماوردي. فعند تعداده لمختلف الفئات التي يتألف منها المجتمع، يميز هذا المؤلف أربعاً منها: أبناء الملوك والنبلاء؛ الرجال الذين يتميزون بسمو الأصل أو بالشهرة وأنجالهم؛ العلماء والزهاد؛ كبار ملاك الأرض وكبار التجار والأعيان من الصناع وأهل الحرف[٣١]. ونرى أنه لا الخليفة ولا العوام ينتمون إلى هذا المجتمع. فالأول مفارق له، إنه فوق إنساني بشكل محدد، أما الأخيرون فهم قلما ينتمون إلى المجتمع، لكونهم منبوذين في عالم تحت إنساني.

– والمثل الثاني، الذي يقدمه ابن أبي ربيع، يقسم المجتمع إلى مجموعتين كبيرتين. حيث تشمل المجموعة الأولى، بالترتيب التالي: السلطان، حاشيته، العلماء والقضاة، وأخيراً كبار ملاك الأرض. بينما تتألف المجموعة الثانية من كبار التجار وأصحاب المناصب (**أهل المراتب**)، من جهة، والعوام، من جهة أخرى. ويقرر المؤلف أن هذه الفئة الأخيرة هي الأحقر ولا ينتمي إليها غير الأوباش المنحطين[٣٢].

فكيف يمكن في الواقع وصف جمهرة يجري تقديمها كحشد هلامي وخليط عديم الملامح، جمهرة سائبة، فاسدة (**متّزرة**)، عاجزة عن الإنصاف، فيما يقول ابن المقفع، لأنها ترد على القسوة بالهياج وعلى الرقة بالاستبداد[٣٣]؟ وضرورة إصلاح أخلاقها وسلوكها هي أخطر شأناً وإلحاحاً من حاجتها إلى الغذاء لكي تقيم أودها، وصورة الجراد هي الصورة التي غالباً ما يجري استحضارها. ويسمح مؤلف ينتمي إلى أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع، هو مؤلف "**كتاب الحيوان**" بتحديد السبب الذي بموجبه يجري تشبيه الشعب بهذه الحشرات. وإليكم ما يقوله:

"فإذا ظهرت [للجراد] أجنحته وصار أحمر إلى الغبرة فهو الغوغاء، ولذلك يستقل ويموج بعضه في بعضه، ولا يتوجه جهة، ولذلك يقال لرعاع الناس غوغاء"[٣٤].

إن الفرد العامي، شأنه في ذلك شأن الجراد، هو مجرد عينة، مجرد استنساخ من الكل، ومن ثم لا يمكن له أن يتميز وأن يكتسب حرية أو فردية. ولهذا فإن المرايا لا تجعل منه البتة محاوراً قادراً على الفهم والنقاش، قادراً، باختصار، على الدخول في علاقة تواصل متبادل. والشعب ليس البتة موضوعاً للخطاب أو للفعل. وفي حين أن الملك

وحاشيته يمكن الكشف عن فرديتهم ويمكن تمييزهم ويمكن إضفاء طابع شخصي عليهم، فإن الشعب سديمي بشكل خاص، على شاكلة سحابة الجراد، وهو الأمر الذي يضاعف من الخوف الذي يثيره الاستبعاد الذي يطاله. وهذا الاستبعاد يتم تسويغه وتبريره بالإشارة التي تحيل إلى النظام الطبيعي أو الإلهي كما تحيل إلى النظم العائلية أو الأخلاقية أو السياسية.

النظام الطبيعي/ النظام الإلهي

الواقع أن الحكم الطبيعي، أو الإلهي بتحديد أدق، لأن الله هو أصل كل شيء، إنما يساعد على تصوير علاقة الملك/الرعايا أو الحاكم/المحكومين[٣٥]. إن التفاوت بينهما حاسم لأنه مسجل في النظام الطبيعي ويطرح السيطرة الضرورية على البعض من جانب البعض الآخر. وهذا اللجوء إلى النظام الطبيعي أو الإلهي لتبرير استبعاد المحكومين من المشاركة السياسية قد يتخذ عدة أشكال. فانطلاقاً، على سبيل المثال، من الملاحظة الامبريقية، أو مما يفترض أنها كذلك، سوف يقال إنه في قطيع من الجياد، مثلاً، لا يوجد غير فحل خيل واحد، هو الذي يقود بقية القطيع إلى مورد الماء. ولذا يجب أن يوجد في الإمبراطورية خليفة واحد أو حاكم واحد يحوز السلطة بالفعل ويجب على الجميع أن يخضعوا له. وهكذا يحل الماوردي وابن المقفع المسألة التي ما أكثر ما كانت شائكة في عصرهما والخاصة بتعايش خليفة، سلطته رمزية تماماً، مع سلطان يحوز القوة والسلطة.

وهناك صورة أخرى متكررة في مجمل هذه الأدبيات، تفصح بشكل مبكر عما يمكن تسميته بالنظام البيولوجي، وهي صورة تقارن الرأس ببقية الجسم البشري. فبما أن الرأس هي مستقر الدماغ والعقل وأنها هي التي توجه وتأمر أعضاء الجسم، فلابد للأمر أن يكون كذلك أيضاً في مجال العلاقات السياسية. على أن بعض الكتّاب، كالماوردي[٣٦]، يقررون أن الجيوش هي أعضاء الجسم التي يعتبر الملك رأساً لها. بينما يقرر آخرون على العكس من ذلك أن الأمر يتصل بجميع معاونيه، أكانوا مدنيين أم عسكريين. وعندئذٍ فإن الشعب لا يعدو أن يكون مجرد مادة عاجزة يصوغها المعاونون ويشكلونها بحسب مرامي الأمير. وأخيراً، فإن الآية القرآنية التي رأينا أنها تتحدث عن وجود هيراركية بين الناس إنما يجري استحضارها لتبرير أن الملك يجب أن يكون فوق المحكومين الذين يجب عليهم خدمته وطاعته. وهو ما يؤكده الماوردي حرفياً:

"إذ كان البشر مسخرين لهم [الحكام] وممتهنين لخدمتهم ومتصرفين في أمرهم ونهيهم"(٣٧).

النظام المنزلي

النظام العائلي أو المنزلي يسمح هو أيضاً لهؤلاء المؤلفين بالنظر في العلاقة التي يجب أن تكون بين الملك ورعاياه، ويستحضر من جديد فكرة أن الأول يجب أن تعود إليه وظيفة القيادة بينما يعود للأخيرين دور الطاعة والخضوع. فالأمير بالنسبة إلى رعاياه كربّ العائلة بالنسبة إلى زوجته وأبنائه. ويجري التأكيد على أن هذه الطاعة يجب أن تكون محل قبول حر، وأن تكون مستندة إلى الحب والاحترام، في حالة العائلة، وعلى الدين وإعمال العدل، في حالة المحكومين(٣٨). وهي أمنيات يمليها التدين، إن جاز القول، لأن مؤلفينا يسارعون في التو والحال إلى التحذير من النساء، وبالتالي من "الشعب". فالشعب، شأنه في ذلك شأن المرأة، إنما يستسلم في سلوكه لـ"أهوائـ"ـه. ولذا فإنهم ينصحون بعدم الثقة أبداً في النساء وبعدم الالتفات إلى نصائحهن وبالعمل دائماً على تبني عكس ما تقترحه النساء،ومن ثم الشعب.

واللجوء، من جهة أخرى، إلى نمط العلاقة الذي يجب أن يوجد بين السيد والعبد إنما يؤدي إلى تعزيز هذه الفكرة الخاصة بالخضوع المقبول بحرية. بل إن المشترع والفقيه الماوردي، الذي قد يفترض أنه أكثر تحفظاً في جعل أمّة الله زمرة من العبيد الخاضعة لإرادة السيد، إنما يتقاسم هذه الفكرة ويتبنى حرفياً معنى كلمة ملك، التي تعني بالعربية "مالك"، "يملك شيئاً أو أحداً"، ومن هنا فهو ملك:

"ومن جلالة شأن الملوك وفضائلهم على الرعايا وطبقات الناس أن كل من تحت يدي الملك من رعاياه وإن كانوا مناوعيه في الصورة ومشابهيه في الخلقة ولم يتكلف هو اقتناءهم ولا شراءهم – فإن محلهم منه في كثير من الجهات محل المملوكين"(٣٩).

والتفسير الذي يعقب هذا الزعم يسمح بتوضيح متميز للصورة الموجودة عن الشعب. فالواقع أنه يضيف أن جميع رعايا الملك إنما ينقسمون، قياسا إليه وإلى أعماله، إلى مجموعتين. المجموعة الأولى هي المادة والمجموعة الثانية هي الأداة. ومن ثم فإن الشعب هو المادة التي يجري العمل عليها، بموجب إرادة الأمير الحرة، من جانب الأدوات وهم أعوانه وموظفوه. وفي هذه العلاقة، فإن الشعب/العبد، لا يملك نفسه ولا يستقل بها.

فهو شيء يملكه السيد، ومن ثم فهو أداة يستخدمها السيد على هواه. وهكذا فإن نشاط الشعب لا يجري النظر إليه إلاّ من زاوية اقتصادية. فهو الذي ينتج ويدفع الضرائب والرسوم التي لولاها لما وُجدت المملكة ولا دوام السلطة ولا سخاء وكرم الأمير.

النظام الأخلاقي-السياسي

في حقل الأخلاق، ينطلق استبعاد الشعب من تصور أن الطبيعة البشرية سيئة بشكل صارخ. فالإنسان يميل بطبعه إلى الشر، وقد أكد القرآن ذلك **(النفس الأمّارة بالسوء)**. ووحدها المعرفة والعقل الذي تنميه وتعززه هذه المعرفة والتحكم في الجسد وفي الحواس هي التي يمكنها تهذيب وإصلاح هذه الطبيعة. إلاّ أنه لا يجب البتة أن نخدع أنفسنا، فهذا التهذيب ليس حاسماً بالمرة، واليقظة والشك ومساءلة الضمير تعد كلها ضرورية لإبطال ولمنع عودة الميول السيئة. وإزاء هذا الزعم، فإن العلاقة مع الذات، العلاقة التي يجب أن تكون للإنسان مع نفسه، وبشكل أدق ذلك الجزء من النفس الذي لا يتميز بالعقل، إنما هي ولا بد لها من أن تكون علاقة سيطرة، سيطرة من نوع إكراهي. والواقع أن الإنسان هو في علاقة مواجهة مع هذا الجزء من نفسه، و، لكي يضمن انتصار الجزء العقلاني على نفسه، يجب له أن يلجأ إلى قوة العقل وإلى الإرادة، يجب له أن يقهر وأن يكبح وأن يكسر أية مقاومة تبديها طبيعته. وهذه الاستراتيجية، هذه العلاقة بين الذات والذات إنما توضح العلاقة التي يجب أن توجد بين الأمير ورعاياه: فهو العقل وهم الميول السيئة التي يجب عليه كبحها والتي يجب عليه احتواء تجاوزاتها. وسوف يقول ابن المقفع إن العوام لا يمكنهم البتة فعل الخير أو تهذيب أنفسهم. والحال أن الأمير، وهو وحده، هو القادر على فعله، لأنهم ضعفاء وجهلاء ولا يمكنهم إعمال فكرهم من تلقاء أنفسهم ولا يحوزون أية معرفة ولا يملكون أية إرادة أو أية روح مبادرة[٤٠] **(تقدم في الأمر)**.

وانطلاقاً من كل هذا، فإن النظام السياسي المثالي هو النظام الذي يمسك فيه الأمير، وحده، بالحكم وبالسلطة، حتى وإن كان جميع مؤلفينا ينصحونه بمشاورة رعاياه وبمراعاة آرائهم. بل إن البعض قد مضوا إلى حد جعل، ذلك واجباً إلزامياً، كالماوردي وابن أبي ربيع، معتمدين على حديث منسوب إلى النبي، جاء فيه أن: "الدين النصيحة"[٤١]. على أن الأول والأخير يسارعان إلى تقرير أن الناس الوحيدين الذين يجب السعي إلى أخذ رأيهم هم، عند الماوردي[٤٢]، رجال الدين، الراسخون في العلم الشرعي، الفقهاء،

الخ، بينما هم، عند ابن المقفع، رجال المعرفة والجدارة، وهم، عند ابن أبي الربيع، العلماء والأتقياء[٤٣]، ولكن بالدرجة الأولى الوزير الذي لا يمكن نبذ رأيه[٤٤]. ثم إنهم كلهم يشترطون أن تتم هذه المشورة في السر. وهكذا تجد الأمة نفسها محرومة من الرسالة التي كلفها بها القرآن: مراقبة الأخلاق عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن جهة أخرى، فإن هذه الرسالة سرعان ما سوف تصبح، في تاريخ العالم الإسلامي، صلاحية يختص بها أحد موظفي الدولة (**المحتسب**)، وهو مكلف بمراقبة الأسواق والأخلاق.

ومن جهة أخرى، فإن جميع هؤلاء المؤلفين يقولون، إن لم يوضحوا، إن بوسع الرعايا خلع الخليفة، إذا ما بدا عاجزاً عن أداء مهمته أو إذا ما استسلم لما يعد محظوراً في نظر الشرع. إلاّ أنه لا أحد منهم يوضح كيف يمكن لذلك الخلع أن يتحقق ولا من هو الذي يملك مهمة ومسئولية إعلان أن الملك غير شرعي. وسوف نرى، فيما يتعلق بالخضوع، أن حرمان الشعب هو حرمان تام أيضاً، إذ سوف يقال إن "تحمل الظلم أفضل من الفتنة". والحال أن هذا إنما يطرح كمبدأ وكأساس للنظام السياسي ولحسن سير عمل الحكم الواجب المقرر على كل عضو من أعضاء المجتمع بأن "يلزم دوره". فللملك أن يملك ويحكم ولمعاونيه أن يديروا وللشعب أن يطيع وينتج.

نمط الحكم

الحكم هو استظلال بظل الله، وشكره في كل يوم على أنه وهب السلطة والقوة[٤٥]. والواقع انه من نعم الله أن يصعد المرء إلى سدة السلطة. وهكذا فإن مسألة الشرعية تصبح محسومة. وبتعبير أدق، تفلت من النقاش. ويتحدث عبد الحميد عن اختيار من جانب الله (**اصطناع**)[٤٦]، في حين أن ابن أبي الربيع يتحدث عن الحظ والسعد (**البخت**)، أكان ذلك في علو المقام أم في الثراء أم في الزواج أم في الأبناء[٤٧]. فما العمل، إن لم يكن الخضوع لما قدره الله وقرره؟

ومنذ تلك اللحظة، فإن كل شيء إنما يدور حول الأمير، وكل شيء إنما يتوقف ويعتمد عليه. فعزيمته أو جبنه وعدله أو ظلمه وكرمه أو بخله وجسارته أو تخاذله هي التي تصنع المملكة أو تمحوها، وهي التي تقرر النصر أو الهزيمة، وإمكانية أو استحالة أداء الأمة لواجباتها الدينية. ولا شيء ولا أحد يفلت منه ولا شيء ولا أحد يفلت من فعله.

وهكذا، فكيف يمكن ألاّ نرى في ذلك، بالرغم من التشديد على العدل والفضيلة، الصورة الناجزة لملك مطلق، بل لمستبد طاغية، ما دام كل هناء وكل ازدهار إنما هو الباعث عليه ومنفذه. ليس ما يهمنا هنا بالمرة القول بأنه لم توجد، في تاريخ المجتمعات الإسلامية، مؤسسات رقابة مستقلة إلى هذا الحد أو ذاك عن السلطة. فالشيء الأساسي هو أن الخروج من فلك الأمير، في نظر مؤلفينا، كان مستحيلاً لا أكثر ولا أقل. فلم يحدث قط أن نوقشت أو أثيرت الشكوك حول مركزية الشخصية الملكية أو الخليفية أو السلطانية.

ومن ثم فإن على الأمير أن يحكم المملكة حكمه لرغباته الخاصة ولزوجته ولأبنائه أو لعبيده، ويعنون ابن أبي ربيع مثلا أحد فصوله بـ: "في حكم جسم الملك"[٤٨]. وفي هذا الفصل يجري نصح الحاكم بكبح رغباته لأن من يكون عبداً لها لا يمكنه أن يحكم، وبأن لا ينكب إلاّ على المسرات الجميلة، أي تلك التي ليس من شأنها أن تشينه، وبأن لا يكون مفرط القسوة أو مفرط التساهل أو كسولاً أو مهملاً، وبأن لا يسمح لأحد بأن يعرف أين ينوي قضاء المساء أو ينوي النوم، وبأن يكون فارساً قوياً وجيداً وبأن يكون حسن المظهر وصاحب بنية سارة وبأن يكون صحيح ورشيق الجسد والروح، وبأن يترك مملكته في ازدهار أعظم مما كانت عليه عند ارتقائه العرش، وبأن لا يقترف شيئاً محظوراً، وبأن لا يقدم على عمل ما لن يعود عليه ضرر إذا صرف النظر عنه، وبأن يراجع ضميره كل يوم و، أخيراً، بأن يضع الصالح العام قبل صالحه لأنه سوف يكون، في نهاية الأمر، المستفيد الحقيقي من ذلك. وتشير هذه الفقرة، إن كانت هناك حاجة إلى ذلك، إلى أن الحكم إنما يجري تصوره كما لو كان شأناً خاصاً، وليس كشأن عام أو سياسي. فالواقع أن الحديث لا يتعلق في هذه المرايا إلاّ بالملك، بشخصيته وبسيكولوجيته وبحاشيته **(الصحابة، الخاصة)**. وعنوان رسالة ابن المقفع بليغ في هذا الصدد، لأن كلمة "**الصحابة**" تعني أيضاً في العربية "الأصحاب" و"الأصدقاء". إنهم هو الوكلاء الحقيقيون للحكم العام، أو الوسطاء الذين لا غنى عنهم بين الأمير ومجموع الرعايا. وهذه الضرورة الخاصة بالاعتماد على معاونين إنما تمليها ظروف السلطة، المنفصلة بالضرورة عن العالم وعن بقية السكان، فعلاً ومجازاً في آن واحد: فالأمير قابع في قصره ومن ثم فهو بحاجة إلى وسطاء من شأنهم مساعدته على الوقوف على تطورات الأمور، وإخباره بما يجري في المجتمع وإدارة شئون المملكة باسمه. ويبدو هذا بمثابة اتجاه إلى تشكل استقلال نسبي لوظيفة الحكم قياساً إلى وظيفة الملك، في شخص الوزير أو السلطان وجميع أولئك الذين يُفوّضُ

إليهم تسيير شئون المملكة.

والجانب الآخر لحكم جيد هو ما يمكن تسميته بشكل مفارق تاريخياً بإدارة المعلومات. فالأمر يتصل في آن واحد بالعبادة المكرّسة للسر وللتجسس المنهجي. ويعود مؤلفونا الأربعة إلى هذا الموضوع في عدة مناسبات، فالأمير لا يجب أن يسمح بظهور شيء عنه، ويجب أن يظل لغزاً، ويذهب عبد الحميد إلى حد كتابة أن كل سر متسرب إنما يصبح شائعة ويحرك من ثم الفتنة في صفوف السكان[٤٩]. وبقدر ما يجب الحرص على السرية، بقدر ما يجب الاطلاع على مجريات كل ما يحدث في المملكة. ويجب أن يكون هناك في كل مكان جواسيس ينقلون أبسط الوقائع وأبسط حركات وسكنات النخبة والعوام سواء بسواء. وهكذا فإن الحكم إنما يقوم على الريبة والاشتباه والشك. إن وجود نوع معين من استبداد النظر هو مبدأ للحكم الجيد ولدوامه. وعين الأمير يجب أن ترى كل شيء (كلمة "**عين**" هي إحدى الكلمات التي تشير في العربية إلى "الجاسوس")، ويجب لأذنه أن تسمع كل شيء. ومن الواجب ليس فقط مراقبة أبسط شئون الرعايا، بل اختراق أسرارهم والتسلل إلى أعماق قلوبهم[٥٠]. وسوف نلحظ أن ما يقال عن الجواسيس الذين يجب أن ينقلوا ما يحدث بين صفوف الرعايا إنما يتطابق بصورة مطلقة مع ما يُنصح به في الجزء الثاني من رسالة عبد الحميد فيما يتعلق بالتجسس على العدو. وهكذا فإن السكان إنما يعتبرون عدواً بالقوة إن لم يكن بالفعل. وابن المقفع، مثلاً، ينصح الخليفة بأن يجند علماء راسخين في العلوم الدينية (**الفقه، السنة، السير**) إلى جانب وكلاء خصوصيين (**خواص الرجال**) يجب أن يتابعوا كل ما يجري في كل حاضرة (**مصر**) أو دائرة عسكرية أو موقع حدودي (**ثغر**)، أي أن يقوموا بتربيع حقيقي للساحة بهدف مراقبتها. ويجب عليهم أن يتصرفوا بروية واعتدال وبإخلاص. وهكذا فإن أية حركة تخريبية لن يتسنى لها أن ترى النور دون أن يتم كشفها في التو والحال.

وهو يكتب فيقول: "والأمر الآخر أن لا يتحرك متحرك في أمر من أمور العامة إلاّ وعين ناصحة ترمقه ولا يهمس هامس إلاّ وأذن شفيقة [على السلطة] تصيخ نحوه"[٥١].

على أننا يجب أن نشير إلى أن هذه الضرورة والخاصة بالوقوف على مجريات كل ما يحدث سرعان ما تخلي المكان لنوع من الاشتباه المعمم: فجميع المؤلفين يحذرون الحاكم من الاغتياب[٥٢] وينصحون ليس فقط بتنويع مصادر المعلومات وبزيادة عدد العملاء الذين يحصلون عليها ويقدمونها، وإنما أيضاً بأن يعمل هو نفسه على ترويج

إشاعات ثم رؤية كيف يسلك عملاؤه أو أفراد حاشيته بإزائها.

الخضوع

قبل أن نعالج الخضوع في مرايا الأمراء، نحب أن نذكر بأن مصطلح "الإسلام" نفسه إنما يعني "الخضوع" لمشيئة الله، لشرعه، وهذا الخضوع يمكن، إن لم يجب، نيله بالقوة وبممارسة العنف[٥٣]. وقد رأينا للتو كيف أنه كان يتعين على الأمير أن ينشر عملاءه في كل مكان، سعياً إلى منع كل تحرك وإلى التأكد من خضوع المحكومين. وهذه الطاعة، التي يراد لها أن تكون مطلقة، إنما تجد بذرتها في القرآن نفسه: فقد جاء فيه أن الله يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء[٥٤]، ولا يمكن من ثم أن يكون هناك مجال للتمرد أو للعصيان، فهذا يعادل التمرد على الله نفسه. وينتج عن ذلك شكل معين من أشكال الاستكانة من جانب السكان، الذين يرون في السلطة امتحاناً يجب الخضوع له دون سخط أو نحيب. ويعبر حديث منسوب إلى النبي عن هذا الخضوع بأوضح شكل:

"لا تسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا لهم الأجر وعليكم الشكر وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر؛ وإنما هم نقمة ينتقم الله بهم ممن يشاء فلا تستقبلوا نقمة الله بالحميّة والغضب واستقبلوها بالاستكانة والتضرع"[٥٥].

والحال أن الحجة الوحيدة التي يجري تقديمها لتفسير هذا الخضوع الضروري هي الخوف من الفوضى والفتنة اللتين من شأنهما أن يجرّا إلى اختفاء الأمة لا أكثر ولا أقل. وإذا كان صحيحاً أن عدم الاستقرار السياسي ليس مرادفاً للتلاحم الاجتماعي، فإن هذه الحجة لا تهدف مع ذلك إلاّ إلى صون أمة يجري النظر إليها على أنها أمة إيمان ونجاة. ويورد عدد من المؤلفين أحاديث منسوبة إلى النبي تقول إنه حتى في ظل خليفةٍ ظالم، عاصٍ لله، يظل بالإمكان، والله يدبر ذلك، أداءُ الفرائض الدينية (الصلاة، الصوم، الزكاة، الجهاد، الحج، جباية الضرائب التي يتعين على المسيحيين واليهود دفعها) وإجراء العلاقات الاجتماعية (الزواج، الطلاق، الميراث، المعاملات التجارية). ويمكن للمرء أن يتصور أن مثل هذا المبدأ من شأنه أن يجيز أسوأ أنواع الاستبداد. وحتى بالنسبة للماوردي أو بالنسبة لابن المقفع[٥٦]، اللذين لا يبدو أنهما يختاران طاعة بلا شروط، لأنهما يقولان أنه لا طاعة لأمير في معصية الله، فإننا نلحظ أن المجال المتروك لمطلق تصرف الأمير هو مجال رحب جداً، إذ لا تقيده غير عدة وصايا قرآنية أو الوصايا التي

هي بالفعل محل اتفاق.

وإذا كان حكم النخبة كحكم العوام يتطلب السيطرة والطاعة، إلاّ أن وسائل تحقيق ذلك تتباين. فخلافاً للمعاملة التي يجب أن تطال العوام لنيل خضوعهم (والتي تتمثل في نوع من نظم الإرهاب، **الترهيب**)، فإن المعاملة التي يجب تخصيصها لأعضاء حاشية الأمير يجب أن تتأسس على اجتذابٍ واستئناسٍ من شأنهما استثارة شعور المحبة المراعية(٥٧). ويمكن القول إننا بإزاء إكراه عبر إنماء صدقها. إذ يجب اجتذاب النخبة وتربيتها والعمل على اكتسابها الفضيلة التي هي مستعدة لها استعداداً طبيعياً. أمَّا في حالة "الشعب"، فإن الإكراه سوف يتم عبر القوة والعنف وسوف يؤسس الخضوع الأعمى، لأن "الشعب" مجرد من العقل ومن ثم فهو عاجز عن التروي والتبصر.

العدل

حتى يتسنى للأمير تفادي أية إمكانية للفتنة وحتى يتسنى له تعزيز الطاعة والخضوع، فإنه يجب عليه، من جهة أخرى، أن يمارس العدل والإنصاف. وهنا تكمن الفضيلة الرئيسية، إذا ما صدقنا مؤلفينا الذين لا يتساءلون البتة عن كيفية توفيق العدل مع "نظام الإرهاب". ويجب التمييز بين نوعين من العدل:

١- العدل الذي يجب للأمير أن يحققه بنفسه، أي إيجاد توازن عادل بين عقله وأهوائه، حيث من المفروغ منه أن العقل هو الذي يجب أن يهيمن: فهو لا يجب له لا أن يكون غضوباً ولا شحيحاً ولا متخاذلاً جباناً، الخ...، وهو ما يؤكد الطابع الأخلاقي والشخصي في آن واحد لنمط الحكم الذي أشرنا إليه لتونا: فباستثناء ما تنظمه الوصايا القرآنية-النبوية، أو ما يفترض أنها كذلك، فإن عدل الأمير وإنصافه ليسا، في نهاية المطاف، غير عمل من أعمال الخير وعمل من أعمال الفضيلة؛

٢- العدل الذي يتمثل في إعمال الشرع بشكل صارم بالنسبة للبعض وبشكل ملطّف بالنسبة للبعض الآخر وذلك بفضل شفقة الأمير وتساهله. وبالنظر إلى أن الشرع القرآني والأحاديث النبوية لا تنظم غير بعض نواحٍ من نواحي النشاط والعلاقات الإنسانية، فإن ما عدا تلك النواحي هو ساحة حرة لرأي الأمير بل لتعسفه. وهذا النوع من العدل هندسي أو توزيعي، فهو يتألف من إعطاء كل واحد ما يتناسب مع وضعيته وجدارته. وبما أن الله قد عين لكل واحد مكاناً ومهمة في هيراركية البشر، فإنه يتعين على كل

واحد أن يلزم مكانه وأن يحترم هذه الهيراركية، بحيث يكون سلوكه، العام والخاص على حد سواء، منسجما بشكل صارم مع وضعيته. ومن ثم فسوف يكون هناك ظلم دائما في أن يفوز شخص ما بمنصب أو بمكرمة أو بصلاحيات لا تتماشى مع وضعه الاجتماعي أو، على العكس، في أن يحرم منها بينما هي من حقه. وهكذا فإن جميع المؤلفين ينصحون بتخصيص المناصب للأعيان، لأفراد النخبة، أكانت نخبة نبالة أم علم أم سلطة، مع منعهم من الاختلاسات وعدم الإنصاف. وبهدا، على ما يتخيلون، يتم إرضاء كل من الشعب والنخبة. والنظام العادل، المثالي الدي يبدو أن ابن المقفع، مثلا، ينشده من كل قلبه هو النظام الذي لا يحصل فيه أحفاد كبار صحابة النبي وأقارب الخليفة من الدرجة الأولى وأفراد كبار عائلات "النبالة" العربية كمعاش لهم على نصف ما يحصل عليه في عصره محدثو النعمة، الذين لا يتميزون لا بكرم المحتد ولا بسمو المآثر. بل إنه يمضي إلى حد كتابة:

"**إن في إذن الخليفة في المدخل عليه والمجلس عنده [لأناس لا يستحقون ذلك]، وما يجري على صحابته من الرزق والمعونة، وتفضيل بعضهم على بعض في ذلك، حكما عظيما على الناس في أنسابهم وأخطارهم وبلاء أهل البلاء منهم. وليس ذلك كخواص المعروف ولطيف المنازل أو الأعمال يختص بها المولى من أحب، ولكنه باب من القضاء جسيم عام**"[٥٨].

والحال أن العدل والعطاء إنما يصورهما أيضا عبد الحميد بوصفهما فعلا يقوم به الأمير يتمثل في منح **عطاياه** لأشخاص لهم مكانتهم الشريفة ويتميزون بكرم المحتد، دون إسراف أو شح، ومع إبداء المروءة ولكن دون ضعف، ومع إنزال العقاب ولكن دون مبالغة فيه، ومع العفو ولكن دون النيل من الوصايا الإلهية، ومع عدم جباية ضريبة إلا بما يتماشى تماشيا صارما مع ما ارتآه الشرع الديني، ومع عدم استخدام حصيلة هذه الضريبة إلا بهدف تعزيز الدين[٥٩].

"لا تجتمع أمتي على ضلالة"

هذا الحديث النبوي الذي سبق لنا أن استشهدنا به بالفعل يشكل، بحسب بعض التيارات الإسلامية "الحديثة"، الأساس الديموقراطي بامتياز ويعرّف الأمة الإسلامية بوصفها مبدأ السيادة. ومن الممكن بشكل مؤكد تماماً تصور ذلك، إذا ما اعتبرنا أن تنوع الظروف، المجتمع مع قيم مشتركة، هما في أساس كل إجماع. على أن هذا التنوع، الذي من شأنه أن يكون مرادفاً للثراء وللتكامل، قد جرى اختزاله، على مدار التاريخ العربي-الإسلامي، في مجرد مسألة عددٍ وكميةٍ وتراكمٍ لانعدام الجدارة وتضاعف للانفلات من عقال العقل. فالجمهور والتنوع لم يجر النظر إليهما قط كعنصرين إيجابيين يعملان، عبر التروي والتداول والمقابلة بين الآراء والمصالح، من أجل الصالح العام. فقد رأينا خلافاً لذلك، أن الجمهور قد جرى النظر إليه بوصفه جمهرة سائبة وغير مستقرة يجب إخراسها وكبتها. بل إن **البيعة**، والتي تترجم عادة بـ"يمين الولاء"، لا يمكنها أن تشكل برهاناً على الطابع الديموقراطي للسلطة في المجتمع الإسلامي في بداياته، بمعنى أن الخليفة، بمجرد تسميته، يجب أن ينشد ويحصل على رضاء الأمة: ليس فقط لأن هذه السلطة الخاصة بتنصيب الملك عبر الاعتراف بشرعيته قد احتكرها منذ البداية الأعيان، أولئك الذين يحوزون القوة العسكرية أو المعرفة الدينية، وإنما، علاوة على ذلك وبشكل مستقل عن هذه الأسطورة، لأن الخليفة لم يجر قط اعتباره ممثلاً للشعب؛ فهو القائم مقام الله، وممثله على الأرض، ومكلف من جانبه وليس مسئولاً عن أعماله إلاّ أمامه. وحتى إذا ما افترضنا أنه قد انتخب ولم يسم من جانب سلفه، فإنه ناخبيه ليسوا غير أداة لله، وهم لم يفعلوا غير تنفيذ مشيئته. والحكم، بالنسبة لخليفة أو لإمام، قلما يكون عملاً متميزاً بطابع سياسي بل هو تنصيب إلهي، كما أنه ليس تعبيراً عن إرادة مشتركة، أو عن مشارطة وتعاقد. ثم إن "طقس" **البيعة** لا هو مناقشة عامة حقيقية ولا هو مداولة "شعبية" هدفها التعبير عن إرادة عامة بعد أن يكون كل واحد قد فكر وقرر في نفسه وضميره (كما هي الحال اليوم في سرية المعزل الذي يخلو فيه الناخب إلى نفسه قبل أن يضع ورقة الانتخاب في صندوق الانتخابات)، بل هو بالأحرى فعل تصديق على شيء مفروغ منه بالفعل ومقرر سلفاً.

وهناك اتجاه اليوم يميل إلى خلق تضاد بين المرايا التي كتبها المشترعون والفقهاء

والمرايا التي كتبها منشئون أو فلاسفة سعياً إلى جعل هذه النصوص الأخيرة أدباً دنيوياً، بل أعمالاً تتعارض مع روح الإسلام وتستلهم أنواعاً مختلفة من الشعوبية. ويجب أن نلاحظ أن التداخل بين الديني والدنيوي كان تاماً إلى أبعد حد، في الأذهان وفي ثقافة العصر الوسيط، وفى الشرق كما في الغرب من جهة أخرى، بحيث تكون الرغبة في الفصل بينهما بشكل شديد الوضوح مفارقة تماماً من الناحية التاريخية. كما أن التنافس والخلافات، جد الواقعية بالتأكيد، والتي أمكن لها أن توجد بين صفوف النخبة، بين الأفراد العرب وأولئك المتهمين **بالشعوبية**[٦٠]، لا تفترض مع ذلك انعداماً لمصلحة مشتركة في صون نظام وشكل اجتماعيين-سياسيين كفلا للجميع، عرباً كانوا أم فرساً، مواقع مميزة ومن ثم، مشاركة في صوغ القواعد التي كرست هذا الشكل وهذه المواقع. ومن جهة أخرى، فإن الملوك العرب، العباسيين بالأخص، الحريصين على أن لا يكونوا معتمدين على أية جماعة، قد لعبوا دون توقف على هذه التنافسات التي تحركها الرغبة في الفوز بأمارات التميز والصدارة وعلى هذه الصراعات التي يحركها التكالب على مزايا ومكاسب القوة الاجتماعية.

ونضيف أخيراً أن مثل هذا الرأي، علاوة على طابعه المركزي العرفي، إنما يشهد على انعدام حقيقي لمعرفة طابع ونمط سير عمل سلطة تزعم الاستناد إلى دين جاء به الوحي، أي سلطة هدفها الأول هو تأمين نجاة الأفراد في العالم الأخر. فهي لكي يتسنى لها ذلك، تحتاج إلى الأخلاق بأكثر مما تحتاج إلى الإصلاحات السياسية أو الأخلاقية، وهى مستعدة لاستخدام الإكراه والعنف. ومن جهة أخرى فهذا بالتحديد هو الشيء الجوهري في دعاوى أهل الإسلام السياسي اليوم. فبحسبهم، يكفى أن يحل "أمراء" كل منهم محل الحكام المعتبرين مارقين عن الدين وعاجزين عن مراعاة الشرع الإلهي حتى تتحسن، من جرّاء هذه الخطوة نفسها وكما لو كان بسحر ساحر، حالة المسلمين والمجتمعات التي يحيون فيها.

"[على أن] من المستحيل تغيير أداء مجتمع من المجتمعات عن طريق مجرد تقديم "قيم" أو الدعاية لها، فهذا يتطلب إقامة مؤسسات. ولكي يتسنى تأسيس قواعد وتوضيحها كقواعد سارية المفعول، يتعين على الناس أن يتوحدوا بشكل دائم ومستقر عبر شبكات واسعة لعلاقات تفاعل مباشرة"[٦١].

الحواشي

1- Entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow, **Michel Faucault, Un parcours philosophique**. Paris, Gallimard,1984, pp.325-326.

٢- سلالة حكمت ، في دمشق ، من عام ٦٦١ إلى عام ٧٥٠.

٣- سلالة حكمت ، في بغداد ، من عام ٧٥٠ إلى عام ١٢٥٨.

٤- **في رسائل البلغاء.** تحقيق محمد كرد علي، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٤/٤ (١٩٤٣/١) ، ص ص ١٧٣-٢١٠= **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء** تحقيق أ.عباس، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص ص ٢١٥-٢٦٥.

٥- إحدى الفرق الإسلامية الأولى

6- Dans Ch. Pellat, **Ibn al-Muqaffa, mort vers 140/757, Conseilleur du calife** Maisonneuve, 1976.

٧- تحقيق م.ب.الحديثي، بغداد، دار الشئون الثقافية العامةوزارةالثقافةوالإعلام، ١٩٨٦.

٨- أسرة كانت لها السلطة الفعلية،في الخلافة العباسية، من عام ٩٤٥ إلى عام ١٠٥٥.

٩- تحقيق ن. التكريتي **في الفلسفة السياسية عند ابن أبي ربيع**، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣/٣.

١٠- ص ٥٧. أنظر **الأدب الكبير**، في **رسائل البلغاء**، تحقيق محمد كرد علي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٤/٤ (١٩٤٣/١)، ص ٢٧: **حق على العاقل أن يتخذ مرآتين فينظر من إحداهما في مساوئ نفسه فيتصاغر بها ويصلح ما استطاع منها وينظر من الأخرى في محاسن الناس فيعليهم بها ويأخذ ما استطاع منها.** أما الماوردي فهو يستند إلى قول منسوب إلى النبي: "المؤمن مرآة أخيه المؤمن".

١١- ابن الجوزي، **كتاب القصاص والمذكرين**، حققه وترجمه إلى الإنجليزية: M.S. Swartz، بيروت. دار المشرق، ١٩٧١، ض ص ٢٨-٢٩.

١٢- **رسالة في الصحابة**، الفقرة ٤.

13- N. Elias, **La de cour**, Paris, 1985[2], p.125

١٤- ر. السيد، "رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام"، **الاجتهاد**، ٤-١٣ (١٩٩١)، ص ص ١١-٤٥.

١٥- م. حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٥/٥، ص ص ٣٩-٤١.

١٦- يجب أن نفكر في المعنى القديم للكلمة الفرنسية " ": ذلك الذي يمكن أن يكون محل ثقة المرء، المستأمن.

١٧- القرآن، ٤٩، ١٤-١٧.

18- Voir Ch. Pellat akam de , leyde- Paris, E.J. Brill- G.- P. Maisonneuve et Larose, 1960.

١٩- القرآن.

٢٠- **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨، ١١١/٤ و١٠١.

٢١- إن مصطلح **الاستخلاف**، المستخدم في القرآن نحو ١٤ مرة، إنما يشير إلى فكرة امتلاك الأرض ووراثة/ الاستيلاء على ما كان تحت سيطرة شعوب وأمم أخرى؛ حيث الهدف من وراء ذلك هو إعادة من ابتعدوا عن عبادة الله أو جهلوا وجوده إلى عبادته بوصفه الإله الحق. وهذا يطرح "الفتح" بوصفه رسالة أساسية، كما يطرح السيطرة بوصفها ضرورية لتطبيق شرع الله على الأرض، وكل هذا لا يخص من ثم غير خارج الأمة أو الأرض الإسلامية.

22- II, 15, par N. Elias, Op. Cit., p. 116

٢٣- عبر الاستخدام المتكرر للفعل **اصطنع** الذي يحيل في القرآن إلى موسى.

٢٤- **رسالة في الصحابة**، الفقرتان ٢-٣.

٢٥- **نصيحة الملوك**، ص ٤٥.

٢٦- المصدر السابق، ص ص ٤٥، ٧٨-٧٩.

٢٧- المصدر السابق ، ص ص ٧٤-٧٥.

٢٨- المصدر السابق ، ص ٢٨٩.

٢٩- **نصيحة الملوك**، ص ٢٣١.

٣٠- **رسالة إلى ولي العهد**، ص ٢٢٤.

٣١- **نصيحة الملوك**، ص ٣٧٢.

٣٢- **سلوك المالك**، ص ١٦٠.

٣٣- **رسالة في الصحابة**، الفقرة ٧.

٣٤- **كتاب الحيوان**، تحقيق ع. ا. س. م. هارون، بيروت، المجمع العلمي العربي الإسلامي، ١٩٦٩/٣، المجلد الخامس، ص ص ٥١١-٥٥٢.

٣٥- الجاحظ: **وقضية واجبة إن الناس لا يصلحهم إلاّ رئيس واحد [...] إذ قد علم الله أن صلاح جامة البهائم في أن يجعل لكل جنس منها فحلاً يوردها الماء ويصدرها... lجعل منها رؤوس متبوعة وأذناب تابعة. كتاب في النساء في رسائل الجاحظ**، تحقيق ع. ا. س. م. هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي [مكتبة الجاحظ]، ١٩٦٥-١٩٧٩، المجلد الثالث، ص ١٥٠.

٣٦- **نصيحة الملوك**، ص ص ٧٦-٧٧، ٢٩٦.

٣٧- المصدر السابق، ص ص ٧١-٧٤.

٣٨- انظر، الجاحظ ، **كتاب النساء**، في **رسائل الجاحظ**، المجلد الثالث، ص ١٤٧.

٣٩- **نصيحة المُلوك**، ص ص ٧٩-٨٠: وكتبرير ، فإنه يستشهد بالآية القرآنية التي جاء فيها أن ملكة سبأ "ملكت" رعاياها.

٤٠- **رسالة في الصحابة**، الفقرة ٥٧.

٤١- **نصيحة الملوك**، ص ٤٢.

٤٢- المصدر السابق، ص ص ٤٤، ٣٦١.

٤٣- **سلوك المالك**، ص ص ١٧١-١٧٢.

٤٤- المصدر السابق، ص ١٩٥.

٤٥- **رسالة إلى ولى العهد**، ص ص ٢١٨-٢١٩.

٤٦- المصدر السابق، ص ٢١٦.

٤٧- **سلوك المالك**، ص ١٣٥.

٤٨- إننا بإزاء "جرد" باروكي حقيقي!

٤٩- **رسالة إلى ولى العهد**، ص ٢٢١.

٥٠- المصدر السابق، ص ص ٢٢٥، ٢٣٣.

٥١- **رسالة في الصحابة**، الفقرة ٥٦.

٥٢- **رسالة إلى ولى العهد**، ص ٢٢٩.

٥٣- انظر، بين سور أخرى، السورة التاسعة.

٥٤- ٣، ٢٦.

٥٥- استشهد به أبو يوسف يعقوب، **كتاب الخراج**، تحقيق أ. عباس، بيروت، دار الشروق، ١٩٨٥، ص ٨٢، ابن الطقطقا، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، تحقيق ع. ا. إبراهيم وع. ا. الجارم، القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩٣٨ [٢]، ص ٢٨. انظر أيضاً، الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨، المجلد الرابع، الجزء الأول، ص ص ١٤٦-١٥٢؛ الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق أ. مبارك البغدادي، الكويت - المنصورة، مكتبة دار ابن قتيبة- دار الوفاء، ١٩٨٩، ص ٤.

٥٦- **رسالة في الصحابة**، الفقرات ١٢-٢٢.

٥٧- استئناس من يعطف إليك منهم المودة، **رسالة إلى ولى العهد**، ص ٢٢٢.

٥٨- **رسالة في الصحابة**، الفقرة ٤٨.

٥٩- **رسالة إلى ولى العهد**، ص ٢٢١.

60- Gibb
Studies in the Civilization Of Islam, Boston, 1962, Mottahedeh, Controversy and the Social History Of Early **International Journal Of Middle East Studies**, VII (1976)

61- A. Gehlen, par Ch. Meier, **La naissance du politique**, Paris, Gallimard (Essais), 1995, p. 373, n 117.



عن الخطاب الشرعي

أو

كيف يُخَاطَبُ الطاغية ؟



"لا يقص إلاّ أمير أو مأمور أو مختال"

حديث نبوي[١]

"إن أمر المكاتبات بني على التملق واستجلاب الخواطر وتآلف القلوب"

القلقشندي[٢]

المسألة التي يطرحها هذا الحديث المنسوب إلى النبي هي مسألة الخطاب المأذون، خطاب السلطة. فالخطاب، لكي يمارس أثره الخاص، لكي يكون فعّالاً ولكي يصل إلى هدفه- بحيث يؤدى إلى دفع القارئ أو المستمع إلى إطاعة الوصية الموجهة إليه والتي تتمثل في الامتثال للقواعد والنصائح المسداة إليه، أكان هذا الخطاب **قصصاً** أم **تذكيراً** أم **وعظاً** أم **نصيحة**، لابد من أن يجرى الاعتراف به كخطاب مشروع، إذ يجب أن يصدر عن الشخص المأذون له بقوله، وهو شخص يُعرَفُ ويُعترفُ به بوصفه أهلاً لإنتاج مثل هذا الخطاب وكُفواً لذلك. ومن جهة أخرى، يقرر ابن الجوزي أن **المأمور هو الواعظ** الذي يفوضه الخليفة بالوعظ تفويضاً شرعياً، هو الخطيب "الرسمي"، المكلف بوعظ الناس عن طريق قول أقوال موجبة للعبرة، هو "**المأمور**" الذي يضعه في مقابل **المختال**، ذلك الذي ينصب نفسه، بسلطته الخاصة، **قاصاً** أو **واعظاً**:

"**الذي نَصَبَ نفسه لذلك من غير أن يؤمر به، فهو يقص على الناس طلباً للرئاسة، فهو يرائي بذلك ويختال**"[٣].

لكن هذه الأهلية إنما تجيء أولاً من علمٍ، من مجموعةٍ من المعارف، ومن خبرةٍ عملية، من فنٍ ومن تقنيةٍ: **الأدب**، بقواعده وبمؤثراته البلاغية، في حالة كاتب الديوان أو **الأديب**، اللذين سوف نكتفي بالحديث عنهما هنا. وتتمثل المهارة والجدارة في القدرة على إنجاح ما يجري الاضطلاع به، وهي تفترض استخداماً معيناً للحيلة. وقد قال ش. بيلا إن هذه الكفاءة المزدوجة إنما تنصب **الكاتب** بوصفه مستشاراً و"موجه نصيحة" للأمير،

وبوصفه مُرسِلاً مأذوناً، فالمُرسَل إليه، ذلك الذي يتلقى **الوعظ** أو **النصيحة** ويكون مستهدفاً منهما، لابد من اعترافه بأن من يوجههما يملك حقاً في توجيههما. ويجب أن نضيف في التو والحال أنه عبر إضفاء الشرعية، بهذا الشكل، على **الواعظ** بوصفه مُرسِلاً، فإن الإذن الممنوح له على هذا النحو حتى يصبح "ناصحاً"، إنما يضع بدوره المُخاطَب، فرداً كان أم جماعة، في موضع المُرسَل إليه، الشرعي الذي يتوجه الخطاب إليه، وهو خطاب غرضه الاستراتيجي هو أيضاً أن يخصص للمرسَل إليه مكانة المريض الذي يكابد، ويجب عليه أن "يتلقى" التوبيخ، خلافاً للمعتَمَد الذي يوزعه، بل يوجهه كما لو كان يوجه لطمة.

وسوف نسعى في الصفحات التالية إلى بيان كيف جرى طرح وحل مسألة الخطاب الناقد، وبشكل أدق الخطاب المحتقر للسلطة، وبشكل أعم، مسألة نمط العلاقة الذي قد يوجد بين السلطة والمعرفة، في العملين المنسوبين إلى ابن المقفع. وسوف نبدأ بكتاب **كلية ودمنة**[٤]، إلاّ أننا قلَّما سوف نهتم بالعلاقات التي تتأسس، وتتحور، بالتتابع، بين الحكيم بيدبا والملك دبشليم. ثم سوف نتناول وبشكل أكثر إيجازاً، رسالة **في الصحابة**[٥]، وهي رسالة يرى بعض المعاصرين أنها كانت السبب في قتل ابن المقفع.

كلية ودمنة

إن قارئ **كلية ودمنة** لا يمكن أن يغيب عنه أن يلحظ، منذ الصفحات الأولى، أن الكتاب يتخذ من تجربة الإسكندر الأكبر موجباً للعبرة[٦]. ذلك أن حدثين تاريخيين يلمح إليهما هذا الكتاب إنما يشيران إلى هذه الشخصية العظيمة الممثلة للسلطة وللحكم الصالح: فتح مملكة الأخيميينين (٣٣٣-٣٣٠ قبل يسوع المسيح) وفتح الهند بعد هزيمة الملك فور وأفياله (٣٢٦-قبل يسوع المسيح). كما تشير مقدمة الكتاب إلى إضفاء الطابع الهيلليني على البلد، مع خلق مستعمرات يونانية، وإلى الانتفاضة "القومية" التي طردت من السند ومن البنجاب الولاة الذين عينهم الاسكندر والتي أسفرت في نهاية الأمر عن إنشاء إمبراطورية الماوريا (٣٢٠-١٧٦ قبل يسوع المسيح).

والإشارة إلى الاسكندر الأكبر وإلى أجداد الملك دبشليم، وهم نماذج مُثلى للحكمة والعدالة و"روافع" لتحرير المملكة من النير الأجنبي، إنما تعرّف على الفور سلوك الملك بأنه سلوك منحرف يتطلب إصلاحاً وتسوية. وشخصية الاسكندر، أو شخصية الأجداد،

إنما تعمل كنموذج أخلاقي وسياسي حقيقي وتعرّف معايير السواء في موضوع السلوك. ويجب من جهة أخرى أن نلحظ وجود ثلاثة أزواج من التعارضات يبدو لنا أنها تصوغ بنية وتوضح مجمل **المقدمات** التي تمهد لحكايات **كلية ودمنة**:

فور	في مواجهة	الاسكندر
دبشليم	في مواجهة	أسلافه
الملك الهندي الثاني	في مواجهة	أنوشروان

ففي مواجهة شخصية فور(٧)، تقف شخصية الحاكم الحكيم، وفي مواجهة الطغيان، تقف سلطة يمكن وصفها، في شيء من التعسف، بأنها "رعوية". فصورة الاسكندر هي صورة أب يهتم بأمور ذويه، ويدافع عنهم ويسهر على خيرهم، شأنه في ذلك شأن الراعي الذي لا يكف عن السهر على قطيعه:

"أبقِ على عدتك وعيالك ولا تحملهم على الفناء فأنه ليس من المروءة أن يرمى الملك بعدته في المهالك المتلفة والمواضع المجحفة بل يقيهم بماله ويدفع عنهم بنفسه"(٨).

وهذا التعارض نفسه موجود أيضاً بين الملك دبشليم وأجداده أو أسلافه. فالمظالم التي يقترفها الأول إنما تصبح أكثر إثارة للسخط بقدر ما أنه قد حاد عن الطريق الذي رسمه ذووه. وهو ليس ظالماً وطاغياً فحسب، بل أنه يخون المثل العليا وتراث "آبائه" هو:

"طغيت وبغيت وعتوت وعلوت على الرعية وأسأت السيرة وعظمت منك البلية وكان الأولى والأشبه بك أن تسلك سبيل أسلافك و تتبع آثار الملوك قبلك وتقفو محاسن ما أبقوه لك ..."(٩).

ولا بد من أن نلحظ هنا أن حسن السيرة، أن الحكم الصالح هو الحكم الذي يتماشى تماشياً صارماً مع ممارسة القدماء واستخدام مصطلح "**أشبه**" إنما يشير في الواقع إلى أن هناك هوية واجبة يتهرب منها دبشليم. ولذا تجري مطالبته بأن يكون متماثلاً مع هويته، مع ما لا بد له دائماً أن يكون عليه، أي ابناً يليق بآبائه. وهذه السياسة الحكيمة، العادلة، هي السياسة الوحيدة التي تسمح بـ"اكتساب جميل الذكر، واغتنام الشكر". وعندما يستحضر بيدبا الأسلاف فإنه يرفض في واقع الأمر سلوك الملك وأسلوبه في ممارسة السلطة مع تبريره لمشروعه هو. فالإشارة إلى الماضي المجيد للأسلاف، وهم نماذج وشخصيات مثلى، إنما تسمح في الواقع بوضع قناع ومظهر زائف على الجانب الرافض؛ إن لم يكن

الثوري والذي يتميز به هذا المشروع[١٠]. فالقطيعة مع ممارسة حاضرة يجـرى اعتبارها مشنومةً وخاطئةً إنما يتم اقتراحها إن لم يكن المطالبة بها باسم استمرارية أعمق. ويجـري تصويرها كما لو كانت عودة إلى الاندراج في ماضٍ، هو ماضي الملك، وفي تـراثٍ، هو تراث السلالة الحاكمة. وبيدبا، بإعادة ربط الملك بأسلافه وبرده إليهم، إنما يشـعره ضمنياً وفي آن واحد بماهيته وبما يجب أن يكون عليه، وبما لا بد له أن يكون عليه دائماً. وهـو يأمره هكذا في نهاية الأمر بأن يتماشى مع صورة أولئك الذين يستمد منهم شـرعيته وبـأن يكون على مستوى وظيفتـه. ويتضـح لنـا أن استحضار "الـتراث" والإشـارة إلـى مـاضي الأسلاف، هنا، ليسا مرادفين للحفاظ على النظام القائم، بل هما بالأحرى تعبير عن رغبـة إصلاحية إن لم تكن ثورية، يسوّغانها ويتستران عليها في آن واحد. وسوف يقـول م . دو سيرتو إنهما "**مجاز المستقبل**"[١١].

أما فيما يتعلق بأنوشروان، فإنه الملك السعيد، إنه ملك لا مثيـل لـه ونمـوذج للملـك المثالي، فهو لا يتميز وحسب بالعقل ويملك المعرفة والخبرة، بل إنـه، عـلاوة علـى ذلـك، إنما يسلك سلوكاً متبصراً تماماً، ويجمع بين الممارسة والنظرية، وذلك مـن فـرط البحـث، ومن فرط طلب المعرفة والحكمة لدى من يحوزونهمـا. إنـه باختصـار، الملـك-الفيلسـوف بامتياز:

"**وقد رزق الله الملك السعيد أنوشروان من العقل أفضله ومن العلـم أجزلـه ومـن المعرفة بالأمور أصوبها ومن الأفعال أسدّها ومـن البحـث عن الأصـول والفـروع أنفعـه وبلّغه من فنون اختلاف العلم وبلوغ منزلـة الفلسـفة مـا لـم يبلغـه ملـك قـط مـن الملـوك قبله**"[١٢].

كما أنه يقف في مواجهه معاصره، ملك الهند "°انى **الفظ، الغليظ** الذي يحكم بأقسى العقاب على أصغر ذنب. والحال أن هذه المقابلة وما يصاحبهـا، أي إدانـة الملـك الهندي، هما، اللتان تبرران انتقال الكتاب إلى فارس ومن ثم إلى خيانة الأديب، أمين مكتبة الملـك. وهي خيانة مزدوجة، ليس فقط لأنه يتكشف عن رجل عديم الإخـلاص نحـو ملكـه، وإنمـا لأنه يخون، بذلك مشيئة بيدبا. ولكن هـل حجـب المعرفـة عـن أولئـك الذيـن لا يسـتحقونها ونقلها إلى أولئك الجديرين وحدهم بها يمثلان خيانة حقاً؟ [١٣]

ملاحظة عرضية: ألا يضع المفترض أنه ابن المقفع نفسه فـي مكـان شـخص مثـل أرسطو أو مثل بيدبا؟ ألا يهدف مشروعه، عندما ترجم أو تبنى وكيّف كتاب **كليلة ودمنـة**،

إلى توجيه النصح إلى السلطة القائمة وإلى إصلاح طبائع وسلوك حاكم/حكام عصره؟ لا يمكن المرء أن يمتنع عن عقد موازاة بين هذا/هؤلاء الأخير/الأخيرين ومختلف الملوك الذين يشار إليهم في الكتاب ومصائرهم ومجدهم من زاوية وجود أو عدم وجود ناصحين جيدين وحكماء وفلاسفة إلى جوارهم:

١.	الإسكندر	[أرسطو]
٢.	دبشليم	بيدبا
٣.	أنوشروان	بزرجمهر/برزويه
٤.	الملك الهندي الثاني	الأديب[١٤]
٥.	[الخليفة (؟)]	[ابن المقفع (؟)]

يجب أن نلاحظ الموقع الوسط الذي يحتله أنوشروان وعهده، فهو عهد يتميز بوجود اثنين من أساتذة الحكمة: الطبيب-الفيلسوف برزويه والوزير بزرجمهر. وهو أيضاً أديب، إن لم يكن عالماً وفيلسوفاً ناجزاً، وهو أيضاً "مدبر مجيد".

الواقع أن وظيفة العالم أو الحكيم هي وظيفة مراقب ورقيب وناصح للأمير. وهو الدور الذي خصصه بيدبا لنفسه:

"**فلما رأى الملك وما هو عليه من الظلم للرعية فكر في وجه الحيلة في صرفه عما هو عليه ورده إلى العدل والإنصاف**"[١٥].

فالحكيم يجب أن يتدخل لوضع حد لمظالم الطغاة. وإذا كان يجتهد في تحمل هذه المظالم ومن ثم في الوقوف عليها بشكل أفضل، فإن ذلك قلما يكون للاستكانة إليها بل بهدف التدخل على نحو أكثر فعالية. بعد أن توافرت لديه الخبرة، إن جاز القول، وبهدف تأمين نجاح مشروعه:

"**إني أطلت الفكر في دبشليم وما هو عليه من الخروج عن العدل ولزوم الشر ورداءة السيرة وسوء العشرة مع الرعية ونحن ما نَرُوضُ أنفسنا لمثل هذه الأمور إذا ظهرت من الملوك إلاّ لنردهم إلى فعل الخيرولزوم العدل**"[١٦].

وهذا التدخل مطلوب بصورة مضاعفة، ويصبح ضرورياً، لسببين اثنين:

١- إن الحكيم يغامر بدفع تكاليف الاستبداد، بدفع ثمنه شأنه في ذلك شأن أي أحد آخر. فهو بدوره، قد يصبح ضحية لمظالم الملك، والحال أن كون المرء حكيماً، إنما يعنى أيضاً بالضرورة أن يثبت أنه إنسان متعقل، وأن يكفل سلامته وراحته الشخصيتين

وأن لا يعرض نفسه بلا فائدة- للخطر:

"وإن الفيلسوف لحقيق أن تكون همته مصروفة إلى ما يحصن بـه نفسـه مـن نوازل المكروه ولواحق المحذور ويدفع المخوف لاستجلاب المحبوب"(١٧).

٢- إن بيدبا رجل علم وبصيرة. فعدم تدخله في الوقت الذي يدرك فيـه الطبيعـة الحقيقية لسلطة دبشليم ويتنبه فيه للعواقب التي لا مفر من أن يستتبعها الطغيـان، إنمـا يعنى فشله في واجبه وعدم استحقاقه للحكمة وللسمعه التي ترافقها، ومن ثم، السقوط إلى مرتبة السوقي والجاهل:

"ومتى أغفلنا ذلك وأهملناه لزم وقوع المكروه بنا وبلوغ المحذورات إلينا إذ كنـا في أنفس الجهال أجهل منهم.."(١٨).

وهذا هو ما سوف يكرره بيدبا على تلامذته بعد نجاح مشروعه:

"فوجدت ما قالت العلماء فرضاً واجباً على الحكماء لملوكـهم ليوقظوهـم مـن رقدتهم [...] فكرهت أن يموت أو أموت وما يبقى على الأرض إلاّ من يقول: إنه كـان بيدبا الفيلسوف في زمان دبشليم الطاغي فلم يرده عما كان عليه"(١٩).

إن الحكيم مقيد تماماً، فهو أسير سمعته وشهرته. ولا بد له من أن يكـون عالمـاً "ملتزماً". وعليه أن يواجه الأسد في عرينه، مجازفاً بحياته. وإلاّ فإنه سوف يثبـت عـدم استحقاقه لمكانته ولشهرته، أي لصورته المميزة، كما يمكن أن نقول اليوم:

"فرأيت أن أجود بحياتي فأكون قد أتيت فيما بيني وبين الحكماء بعدي عذراً"(٢٠-٢١).

يجب أن نلاحظ من جهة أخرى أن هذين السببين عينهما هما اللذان سوف يقرران أسلوب التدخل، استراتيجية بيدبا. ونحن نقصد بالاستراتيجية، في أثر ميشيل فوكوه:

"إعمال الملكات العقلية سعياً إلى بلوغ هدف محدد "و" الأسلوب الذي يسعى المـرء إلى استخدامه للتمكن من الآخر "و" الوسائل الموصلة إلى الفوز بالنصر"(٢٢).

ومعرفة الحكيم بالطاغية، وهو حيوان وحشي حقيقي، وحرص الحكيم على سلامته الشخصية، سوف يمليان على الحكيم التعقل: السعي إلى تقويم دبشليم مع تجنب، أو بشكل أدق، مع إرجاء المواجهة المباشرة:

"ولا يمكننا مجاهدته بغير ألسنتنا ولو ذهبنا إلى أن نستعين بغيرنا لما تتهيأ لنـا معاندته وإن أحس منا مخالفتنا وإنكارنا سوء سيرته كان في ذلك بوارنا"(٢٣).

ومن ثم بأن خطاب الفيلسوف، الحكيم، يجب أن يكون خطاباً مُرجأً. إن بيدبا، قبـل

أن يعبر عن **نصيحته**، لا بد له من أن يلجأ إلى اللف والدوران. أي يجب عليه، بعبارة أخرى، أن يجعل دبشليم يرى شيئاً غير ما يهدف إليه الحكيم بالفعل، وأن يؤثر عليه، وضده، دون أن يوحي بأنه يمارس أبسط فعل، أبسط ضغط، باختصار، أن يوقعه في المصيدة، مصيدة الخطاب والبلاغة، بإسداء النصائح إليه وباستخدام المديح والتملق.

وسوف يقول الصديق الهندي لبرزويه ذلك بوضوح تام:

"وإن عقل الرجل ليبين في ثماني خصال: الأولى الرفق، والثانية أن يعرف الرجل نفسه فيحفظها، والثالثة طاعة الملوك والتحري لما يرضيهم، والرابعة معرفة الرجل موضع سره وكيف ينبغي أن يُطلع عليه صديقَه، والخامسة أن يكون على أبواب الملوك أديباً مَلِقَ اللسان، والسادسة أن يكون لسره وسر غيره حافظاً، والسابعة أن يكون على لسانه قادراً فلا يتكلم إلاّ بما يأمن تبعته، والثامنة إن كان بالمحفل لا يتكلم إلاّ بما يسأل عنه"(٢٤).

ويتضح، وهو ما قد يبدو **بصورة قبلية** مفارقاً، وإن كانت الحيلة تكمن هنا، أنه في مرحلة أولى، فإن خطابه هو انعدام كل خطاب. إنه الصمت لا أكثر ولا أقل. وهو صمتٌ بليغٌ مع ذلك، صمت مطنب ومؤثر لأن دبشليم سوف يتبنى، وسوف يتعين عليه أن يعبر هو نفسه عن الخطاب الذي لا يتفوه به بيدبا أمامه:

"فدخل ووقف بين يديه وكَفَّرَ وسجد له واستوى قائماً وسكت وفكر دبشليم في سكوته وقال ..."(٢٥).

والحال أن هذا المسلك، المتواري، في الاحترام المطلق، والولاء للطاغية **(كَفَّرَ)** مع تنويهه بخضوع الحكيم في مواجهة القوة، مع إبدائه لطاعته، ليس في الواقع غير تظاهر، بل رياء(٢٦). ومن المؤكد أن هذه هي الخطوة الأولى للمصيدة التي نصبها بيدبا والتي سوف يسقط فيها دبشليم. إن هذا الصمت الذي يعتبره الملك تحفظاً، وحياءً، وهو حياء ضروري ولا ينفصل عن الحكمة، إنما يسمح للملك برؤية كل حالات التعبير ويكشف على نحو خاص للطاغية عن "حقيقة " سوف يتبين فيما بعد أنها محورية:

"وإن كان للملوك فضل في مملكتها فإن للحكماء فضلاً في حكمتها أعظم لأن الحكماء أغنياء عن الملوك بالعلم وليس الملوك بأغنياء عن الحكماء بالمال"(٢٧).

فما الذي يعنيه هذا إن لم يكن أن "المحتاج" الحقيقي، حتى وإن كان ما يزال يجهل ذلك، المدين، ليس، ولن يكون، الفيلسوف، ذلك الذي طلب المقابلة، ذلك الذي قام بالخطوة

الأولى، وإنما الملك بالفعل؟ ليس الأخير البتة هو الذي سيقدم الخدمة لبيدبا وإنما العكس. والحال أن النتيجة التي تترتب على مثل هذا القول، كما سوف نرى، هي أن السلطة لا يمكنها أن تستغني عن المعرفة، التي تستمد منها قوتها، وشرعيتها وإمكانية وصولها إلى مرادها.

وفي مرحلة ثانية، فإن خطاب المديح، التملق بتعبير أدق، سوف يتلو الصمت، سوف يحل محله. إنه تملقٌ لأن المديح لا موجب له. وهذه هي الخطوة الثانية للمصيدة: إن خطاب التملق هو الخطاب الوحيد الذي يمكن أن يستمع إليه الأمير:

"أول ما أقول أسأل الله تعالى بقاء الملك على الأبد ودوام ملكه على الأمد لأن الملك قد منحني في مقامي هذا محلاً جعله شرفاً لي على جميع من بعدي من العلماء وذكراً باقياً على الدهر عند الحكماء [...] قد عطف الملك عليّ بكرمه وإحسانه"(٢٨).

يجب أن نلحظ هنا تقلب الأدوار: فالفيلسوف هو في موقع المدين. إن الملك إذ يستقبله، إذ يأذن له ويستمع إليه، إنما يمنحه شرفاً. على أن بيدبا لكي يرد ما عليه من دين، لكي يمنح الملك شرفاً في المقابل، وإنما أيضاً لكي يضفي الاستحقاق والشرف على لقب الحكيم، يتعين عليه أن ينصح دبشليم ويعظه، وهذه الرغبة لا تسبق بعدُ المقابلة أو اللقاء، وليست بعدُ مبادرة من جانب الحكيم، فتكون بذلك، بشكل ما، بادرة طائشة وعملاً من أعمال "التطاول على الذات الملكية" بل هي تبدو وكأنها قد حركها واستثارها تسامُح الأمير وسعة صدره:

"والأمر الذي دعاني إلى الدخول على الملك وحملني على المخاطرة لكلامه والإقدام عليه نصيحة اختصصته بها دون غيره وسيعلم من يتصل به ذلك أني لم أقصر عن غاية في ما يجب للمولى على الحكماء"(٢٩).

إنها عبارة مزدوجة المعنى أو مزدوجة الدلالة: فهذه النصيحة مخصصة للملك، وهو الوحيد الذي تُوَجَّهُ إليه، وهو الوحيد الذي يستحقها، أليس **كريماً ومحسناً**، ألم يصبح صاحب فضل على الحكيم إذ منحه شرف استقباله للاجتماع به وللاستماع إليه؟ إن هذا الأخير لا يفعل سوى التعبير عن اعترافه بالفضل وامتنانه. على أن النص يقول في المدار نفسه عكس هذا الزعم: فإذا كانت النصيحة موجهة إلى دبشليم، فما ذلك إلاّ لأنه بحاجة إليها. ومن الواضح أنه بحاجة إليها لأنه قد ضل، لأنه قد نسي واجباته ومعنى وظيفته على رأس المملكة. إن خطاب المتملق إنما يجعل من الأرقى أدنى؛ ومن يقدم النصائح،

ذلك الذي هو من ثم الأكثر علماً، الأكثر تبصراً، الأكثر فطنة، يزعم أنه التابع الخاضع، يزعم أنه خادم ذلك الذي سقط وفقد جدارة المُلك. إن الفيلسوف يتصاغر تماماً، خوفاً من أن يجر على نفسه الهلاك، لكنه إنما يفعل ذلك أيضاً وبالأخص لكي "يُحَجِّم" الملك على أحسن نحو ممكن. والواقع أن النصيحة تبدو وكأنها مرقمة بالتملق. وهي، وحدها، التي تسمح، في الواقع، بـ"تمرير الدواء المر"، وبتغليف النقد والتوبيخ:

"ولعمري أن الملوك لأهل أن يحابوا لا سيما من هو في المنزلة التي جلَّ فيها الملك عن منازل الملوك قبله"(٣٠).

نكتشف، هنا أيضاً، التباس المديح: إن "**جلَّ عن المنازل**"، إنما تعني في آن واحد "تجاوز في العظمة"، و"غادر مكاناً وابتعد عنه وهجره". فالملك، على ما يظهر، يحتل مكانة أرقى من مكانة أسلافه، لكننا سرعان ما نعرف أن الأمر ليس كذلك بالمرة، فالواقع أن بيدبا يشعره بأنه قد تخلى عن الطريق الذي كان أسلافه، أولئك الذين منحوه شرعيته، قد رسموه.

ويبدو كأن بيدبا يقول إنه لا يجب الاغترار بالمظاهر. إن **النصيحة** لا تنال من قوة أو هيبة الأمير، على العكس تماماً، إنها تعظيم إضافي لسلطته، وتصوير لشرفه، وشرف عظيم لا يختص به أحدٌ غيره. والحكيم ليس دائناً للملك، فهو لا يفعل سوى أداء واجبه كتابع، إن لم يكن كعبد، وأداء التزاماته كفيلسوف:

"فإن فسح في كلامي ووعاه فهو حقيق بذلك وما يراه، وإن ألقاه فقد بلَّغت ما يلزمني وخرجت من لوم يلحقني"(٣١).

لكن بيدبا، بهذه الكلمات نفسها، إنما يبرئ نفسه أيضاً، ويؤكد براءته من التطاول على الذات الملكية. إن وظيفته ووضعيته، والواجبات التي يمليها عليه انتماؤه إلى الفلسفة تلزمه بالتدخل، لكنه، بوصفه حكيماً حقيقياً، يهيئ لنفسه مخرجاً. وإذا كان خطابه يشد انتباه الملك، ويجد لديه أذناً صاغية، فما ذلك إلاّ لأنه جدير بأن يكون ملكاً(٣٢). أما إذا ذهب خطابه، على العكس من ذلك، أدراج الرياح، وإذا ما أدار الملك أذناً صماء لوصاياه، فإن سخط الملك لا يجب أن يطاله، فهو يتكلم مرغماً ومجبراً، وبما أنه لا يملك خياراً آخر، فلا يمكن اعتباره مسئولاً.

يجب نلاحظ أن "مرافعة الدفاع" هذه هي أيضاً طريقة لإرجاء الخطاب الأساسي الذي هو سبب وغاية وجود الحكيم في عرين الطاغية ، ولحظة القدر التي لابد للمواجهة

من أن تحدث فيها. لكن الإرجاء هنا لا يعني الانسحاب ولا الهرب ولا التراجع، بل هو، على العكس من ذلك، برهان حزمٍ أكبر، وذكاءٍ واسع الحيلة: الاستعداد للهجوم، تهيئة الساحة، إعداد المصيدة بشكل تكون فيه السيطرة على الموقف مكفولة والانتصار مضموناً.

المرحلة الثالثة: من المتوقع أن يدخل بيدبا هنا، أخيراً، في صلب الموضوع، وأن يطرح نصائحه ووصاياه، لكننا بدلاً من ذلك، إنما نجد أنفسنا بإزاء ما يبدو للوهلة الأولى أنه يشكل استدارة جديدة، وهرباً آخر إلى الأمام. فالنصيحة تُرْجَأ من جديد وتُحال إلى مرحلة أبعد. فبيدبا لا يفعل من الناحية الظاهرية غير التعبير عن "حقيقة"، وبشكل أدق فإنه يطرح رصداً لكن هذا الرصد إنما يخص الجنس البشرى برمته، أي يخص دبشليم كما يخصه هو نفسه. وهذا الرصد يتصل بالخصال الرئيسية الأربع التي تجعل من الكائن البشرى إنساناً والتي تميزه عن البهائم: **الحكمة والعفة والعقل والعدل**. فهذه هي الفضائل الرئيسية الأربع التي تشتمل على جميع الفضائل الأخرى والتي يقدم بيدبا قائمةً بها(٣٣):

- الحكمة = العلم + الأدب + الروية.
- العقل = الحلم + الصبر + الوقار.
- العفة = الحياء + الكرم + الصيانة + الأنفة.
- العدل = الصدق + الإحسان + المراقبة + حسن الخلق.

وهكذا نجد أنفسنا بإزاء السؤال الذي يطرح نفسه عند قراءة هذا التوضيح الجلي: ما هو المقصود من ورائه ولأي سبب يستشعر بيدبا الحاجة إلى إبلاغ الملك بهذا الرصد أو بهذه الحقيقة؟ يبدو لنا أن هذه الفقرة تؤدى وظيفتين:

١- إنها تشعر الملك بأن ما سوف يقترحه بيدبا عليه هو أكثر أهمية بكثير وأسمى قدراً وأكثر قيمة مما يحوزه بالفعل. فالقوة والمقدرة والسلطة العمياء لا قيمة لها بالمقارنة مع تلك الحكمة وذلك العدل الذي يجري دعوة الملك إليهما. إنهما، والحق يقال، ملكية لا يمكنها أن تعرف أي تقلب لحالها، وكنز لا يفنى أبداً:

"كنز لا يفنى على إنفاق وذخيرة لا يضرب لها بالإملاق".

والحال أن بيدبا سوف يهديه هذا الكنز، فهو يمنحه هذه الملكية التي لا تنفذ. ومن ثم فإنه لا يسعى إلى هدم قوته، أو إلى تهديد سلطته، إنه لا يفعل سوى مضاعفتهما وتعزيزهما، لا يفعل سوى جعل الملك في منعة "حاسمة" ونهائية.

٢- إنها تضفي الشرعية على مشروع بيدبا، فمعرفته وحكمته تجيزان له أن يوجه نصحه ووعظه إلى الملك. وبوصفه حائزاً لهذه المعرفة، فإنه يكتسب منها سلطة الكلام، بل إنه ملزم بالإدلاء بخطاب الناصح بالرغم من أنه كان يفضل التزام الصمت.

المرحلة الرابعة: بدلاً من طرح الموضوع أخيراً، سوف يتكلم بيدبا عن هذا الصمت نفسه والذي كان قد لزمه في البداية، وسوف يبرره معتمداً اعتماداً كبيراً على الاستشهادات وأقوال ذوي المرجعية. وهم أربعة علماء وأربعة ملوك، هم علماء وملوك الصين والهند وبيزنطة (أو اليونان) وفارس. والواقع أنه ليس مما لا مغزى له أن جميع الحكم المنقولة، والموضوعة على ألسن شخصيات الماضي العظيمة هذه، إنما تتحدث وتعيد الحديث عن ضرورة الصمت، فلا شيء يعادل الصمت في أهميته وليس هناك ما هو أخطر من الكلام(٣٤). على أننا نكتشف أن الوظيفة التي تؤول إلى الملوك تختلف عن تلك المخصصة للعلماء. فهؤلاء الأخيرون إنما يجرى استحضارهم لإضفاء الشرعية على موقف ومسلك بيدبا: بتحدثهم عن مشروعية الأدب وبتأكيدهم على أن الصفة الأولى المطلوبة في العالم هي أن يعرف كيف يلزم الصمت، وعلى أن الشيء الأوفر فائدة هو **أن يعرف قدر منزلته من عقله**(٣٥)، وأن لا يتكلم إلا بما يخصه. وأخيراً ، وهذا هو الأكثر أهمية فيما يتعلق بمشروع بيدبا الجسور بشكل واضح، هو أن ما من أمر أروح على الإنسان سوى التسليم للمقادير. والواقع أن هذا مهم لأن مجمل موقف الفيلسوف إنما يستظل على هذا النحو بظلّ قَدَرِه كفيلسوف، وهو قدر فرضه أمر علوي لا يسعه أن يخالفه. أما الملوك الأربعة، في المقابل، فيجري استحضارهم والاستعانة بشهادتهم لإبلاغ دبشليم بأمر التزام الصمت والإصغاء بانتباه لنصائح بيدبا ولدروسه.

في البداية، تدفع المعرفة والحكمة بيدبا إلى الكلام، وتلزمانه به، مع إضفاء الشرعية الضرورية عليه للقيام بعمل الناصح. والحال، الآن ، أن هذه المعرفة نفسها وهذه الحكمة نفسها إنما تأمرانه، وكان عليهما أن تأمرانه، قبل ذلك، بالصمت. وهكذا نجد أنفسنا بإزاء الحيلة الكبرى للحازم و/أو للمتملق والعنصر الأخير، والجزء الأخير في جهاز الإقناع الذي يصوغه بيدبا. فهو إن كان يخرج على قاعدة الصمت هذه، عن الخرس الذي يؤيده جميع الحكماء، فما ذلك إلا لأن الملك يدعوه إلى هذا الخروج، وكيف يمكن للمرء أن يتهرب من دعوة يوجهها إليه الملك! إن بيدبا لم يطلب مقابلة ولم يهرول إلى القصر الملكي أو إلى عرين الأسد، وكل ما في الأمر هو أن دبشليم، ولا أحد غيره،

في سعة صدره العظيمة، قد فتح ساحة الكلام على اتساعها أمام الحكيم:

"غير أن الملك أطال الله مدته، لما فسح لي في الكلام وأوسع لي فيه ..."(٣٦).

والمحصلة أن الملك وحده، المستهدف من هذا الجهاز، من آلة الإقناع هذه، هو الذي يملك السلطة وكل سلطة إيجاد الحكيم كذات تملك حق الكلام. ومن ثم يصبح الملك بالفعل طالب **النصيحة**، الآمر بها والمرجع الذي يخلع عليها شرعيتها، بل هو صاحبها الأول. وبما أنه هو الآمر بها، فإن المكسب والشهرة اللذين سوف يفوز بهما بيدبا من وراء تقديمها لا بد لهما من أن يعودا إلى دبشليم، فهما يخصانه عن جدارة واستحقاق:

"كان أولَى ما أبدأ به من الأمور التي هي غرضي أن يكون ثمرة ذلك له دوني وأن أختصه بالفائدة قبلي على أن العقبى هي ما أقصده في كلامي له وإنما نفعه وشرفه راجع [كذا] إليه"(٣٧).

على أن تعدد معاني **العقبى** لا يكف عن طرح مشكلات. فما الذي يجب أن نراه فيها: النتائج المترتبة على خطاب الفيلسوف، كما فهمهما أندريه ميكيل، أم الثواب في الآخرة أم مجرد النهاية السعيدة: الخروج سالماً وآمناً من عرين الطاغية؟ إن التقابل الذي لا يغفل المرء عن رصده بين **النفع والشرف والعقبى**، التقابل الذي تدخله كلمة **إنما**، يبدو أنه يشير إلى ما يقصده الحكيم، فهو الآخرة بالتأكيد. **فالعقبى** تتماشى هنا، وفي إطار إسلامي، مع **أجر الآخرة**. والواقع أن **العقبى** كانت قد استخدمت قبل ذلك بصفحتين في مقابل **الدنيا**:

"فمتى كَمَلَتْ هذه [المحاسن] في واحد لم تخرجه لزيادة في نعمة إلى سوء الحظ في دنياه ولا إلى نقص في عقباه"(٣٨-٣٩).

فالفيلسوف لا يبحث إذاً عن النعم الدنيوية ولا عن الأجر في هذه الحياة الدنيا، باستثناء الارتياح إلى رؤية تماشي الملك مع نصائحه؛ فالشرف الذي يحظى به بهذا الشكل هو في حد ذاته أجره. ومن الواضح أن هدفه النهائي هو النجاة [في الآخرة].

وفي نهاية كل هذا اللف والدوران، بعد أن أرجأ بيدبا **الوعظ** بانتظام، وبعد أن عرض خصاله كعالم وكحكيم وبعد أن تذرع بمهمته التي تلزمه بالتدخل، فإنه يتجرأ على التفوه بالكلمات المصيرية، الكلمات التي تتهم الملك وسلوكه: إنه طاغية وجاهل **ومغتر**. وفي نهاية خطاب بيدبا، يصبح انقلاب الموقف الأول كاملاً وناجزاً. فالملك، خلافاً لما كان عليه في بداية الاجتماع، لا يعود هو المسيطر على الحكيم، بل العكس هو الصحيح: فبيدبا

يظهر بمظهر **الناصح** الأمين. وبمظهر الإنسان **المشفق**، الخائف على هذا الكائن الضعيف، هذا القاصر الذي هو دبشليم[٤٠]. والطاغية يؤكد أنه طاغية، لأنه يرجع عن الثناءات التي وجهها إلى الحكيم بيدبا. فهذا الأخير يكف في هذه اللحظة عن أن يكون واحدا من أفضل أفاضل الرجال في عصره أو الأكثر جدارة واستحقاقا، إنه لم يعد الحكيم الذي لا ينصح إلا بما تكون محصلته مفيدة:

"**فإنه من أفضل أهل زمانه، [...] فإن الحكماء لا يشيرون إلا بالخير**"[٤١].

إن بيدبا ليس بعد غير إنسان تافه **مختال** (؟) طائش تماما وما أقدم عليه انتهاك للمقدسات:

"**لقد تكلمت بكلام ما كنت أظن أن أحدا من أهل مملكتي يستقبلني به ولا يقدم على ما أقدمت عليه فكيف وأنت مع صغر سنك وضعف منتك وعجز قوتك ...**"[٤٢].

وهل يمكن للأمر أن يكون بخلاف ذلك؟ هل يمكن للملك الظالم، الملك الذي أعمته السلطة أن يسترد عقله في التو والحال؟ إن خطاب الحكيم،شأنه في ذلك شأن الدرس الموجه إلى الصبي الصغير في قالب الحكايات[٤٣]، لا يمكن قبوله في التو والحال من جانب الملك الضال. إذ لا بد له أولا من أن ينضج فيه، من أن يمارس فعله ببطء حتى يتسنى له إنتاج كل آثاره واستثارة تحوله. ولا بد أولا من رد الفعل الوحشي من جانب الأمير، الذي يؤكد، برد الفعل هذا نفسه، طغيانه وضلاله ويضفي الشرعية **فيما بعد** على رأي الحكيم وقراره. لقد أحسن بيدبا النظر ومن ثم فإن مشروعه ضروري.

إلا أنه في نهاية الأمر، فإن دبشليم، وقد زال غضبه، لابد له من أن يبدى مراعاته واحترامه للحكيم؛ والأفضل أن يخضع لإرشاده[٤٤] ولتوجيهاته. وفي مواجهة مشكلة الأفلاك، يضطر الملك إلى اللجوء إلى علم الحكيم:

"**مد إلى الفلك بصره وتفكر في تفلك الأفلاك وحركة الكواكب فأغرق في الفكر فيه فسلك به إلى استنباط شيء عرض له من أمور الفلك والمسألة عنه فذكر عند ذلك بيدبا وتفكر في ما كلمه به فارعوى لذلك**"[٤٥].

وبوسع المرء أن يتساءل ما إذا كان الملك قد رصد حقا ظاهرة سماوية أو ما إذا كان لم "يتأثر" بالأحرى بالانتظام الناجز لحركة الأفلاك وبالتوازن الدقيق للفضاء الخارجي؛ توازن هو في آن واحد نتيجة ومظهر لـ"عدل سماوي". فربما يكون هو، والذي تشبه وظيفته وظيفة **مدير الفلك**، قد أدرك الفوضى التي أطلق لها العنان. أيا كان

الأمر، فإن تأمل السماء قد جعله يفهم ويستشعر استحالة الاستغناء عن العالم، الفيلسوف- الفلكي، وإذا كان ينقلب على نفسه، فما ذلك إلا لأن التنظيم الدقيق للسماء قد دفعه إلى إدراك أنه قد غابت عنه مبادئ الحكم الصالح، وأنه قد تبنى عين المبادئ التي تتعارض مع عين فكرة حكم صالح: **الغضب و البخل و الكذب** والاستخدام، غير الشرعي، **للعنف**. وكلها عوامل من شأنها قلب نظام المجتمع، وفرض الظلم واستتباع اختفاء الممالك والملوك أنفسهم. وهذه العيوب نفسها هي سبب "صمم" دبشليم والحكم بالقتل[٤٦]، ثم بالسجن، على بيدبا. ومن ثم فإن العدل السماوي هو مرجع ونموذج العدل الذي يجب أن يراعيه كل حاكم، وهو ما ذكر به الحكيم.

والحال أن اللجوء الضروري إلى الحكماء وإلى العلماء سوف يعبر عن نفسه أيضا، بعد عودة الملك إلى رشده، بعد انتباهه النهائي من غفلته. والواقع أن دبشليم سوف يقترح على بيدبا، الذي ينتهي إلى قبول الاقتراح، أن يساعده في مهمته كحاكم وأن يكتب **كتاب كليلة ودمنة**. على أن "جنس الكتابة" الذي يقصده الملك، وهو شيء مفارق بشكل مضاعف، ليس الحكاية بل التاريخ، وهو تاريخ لا يكتبه مؤرخ أو مصور للتاريخ، بل يكتبه فيلسوف:

"صرف [دبشليم] همته إلى النظر في الكتب التي وضعتها فلاسفة الهند لآبائه وأجداده فوقع في نفسه أن يكون له أيضا كتاب مشروح ينسب إليه وتذكر فيه أيامه كما ذكر آباؤه وأجداده من قبله"[٤٧].

هو إذا كتاب يتتبع مآثره وثقافته وأخلاقه، فيرسم صورة لها ويصور حالة المملكة والسكان في عهده. إن دبشليم لا يطلب ما هو أقل من إقامة نصب لمجده، يكون الوسيلة الوحيدة لكي تذكره الأجيال القادمة. والحال أن الأعمال والمآثر لا يمكن أن تبقى في ذاكرة الناس؛ فالإنسان "السياسي" مصيره الاختفاء، هو وإنجازاته ونجاحاته، وكذلك اخفاقاته وانحرافاته أيضا، إلا إذا كان هو نفسه **حكيما** أو إلا إذا لقي عالما أو فيلسوفا يسجل مآثره السامية[٤٨]. والمطلوب، في نظر الملك، هو تاريخ أو سيرة تمجده وتخلد اسمه وأعماله. والهدف المعلن لمثل هذا الكتاب هو العبرة بالمعنى المزدوج للمصطلح:

١- **العبرة عن طريق تشييد صرح يمثل الملك تمثيلا حافلا بالثناء ويعلي من قيمة تاريخه وعهده وفنه في الحكم وحسن سلوكه ويجعل من كل ذلك نموذجا يجب أن يحتذى.**

٢- رسم نموذج يكون، عبر مثاليته، تربية وعبرة للأجيال القادمة. فسيرة الملـــك سوف تكون، في آن واحد، درسا تاريخيا ومبحثا أخلاقيا-سياسيا.

على أن الملك سرعان ما يضيف أن رسم النموذج هذا سيكون من شأنه أن يخـــدم في التو والحال في تربية الرعية، ومن ثم، سوف يقدم خدمة إلى الملك إذ يســـهل عليـــه مهمة الحكم وممارسة السلطة:

"وقد أحببت أن تضع لي كتابا بليغا تستفرغ فيه عقلك يكون ظاهره سياسة العامة وتأديبها وباطنه أخلاق الملوك وسياستها للرعية على طاعة الملك وخدمته فيسقط بذلـك عني وعنهم كثير مما نحتاج إليه في معاناة الملك"[٤٩].

إن دبشليم يصبح فاضلا، ويتم تقويمه، جزئيا على الأقل بفضـــل تدخـــل بيدبـــا، وبشكل أدق، يمكن القول إنه قد تبدل جزئيا، ولكن جزئيا فقط كما سوف نرى. ومن ثـم لا يبقى سوى إصلاح أخلاق **الرعية**، لا يبقى سوى تحويلهم **(فالناس على دين ملوكهم!)**.

يجب أن نرصد هنا استخدام ضمير المتكلم في صيغة الجمع والذي يبدو أنه يسمح بتصور أن الحكم الصالح هو "عمل مشترك" يجمع بين الأمير ورعاياه كما يبدو أن علاقة السلطة المضمرة في مصطلحات **تأديب** وسياسة **وسياسة على طاعة الملوك وخدمتـــهم** ليست من النوع القمعي.

"إن الحكم، بهذا المعنى، هو من ثم صوغ لبنية ساحة الفعل التالي للآخرين"[٥٠].

فخلافا لما كان قد قيل في البداية عن نمط الحكم الذي مارسه، حتى ذلك الحيـــن، دبشليم، بأنه لا يستند إلى العنف ولا إلى الإكراه. إن **العنف** يكف عن التدخل، **والرعيـــة** مطروحة كـــ"ذات" يجب بالتأكيد نيل خضوعها، ولكن عبر قيادتها بالتربية، دون أن تعي ذلك، إلى هذه الطاعة وليس عبر إلزامها، بالقوة وبالعنف، حتى وإن كانـــا مشـــروعين، بالسلوك الذي يجب أن تراعيه. ومن المرجح تماما أن البعض سوف يدهشهم أن يرونـــا نزعم أن **الرعية** تعتبر "ذاتا" يجب تربيتها. فالواقع أن هذا يتعارض مع ما نعرفـــه عـــن المجتمعات وعن الحضارات القديمة أو القروسطية الشرقية، إلا إذا قيل إن **الرعية**، هنـــا، لا تتكون من جميع رعايا ملك أو من المجتمع في مجموعه. وسوف نحاول، في الملحـــق المكرس لمفهوم **العامة** أن نوضح ما يجب فهمه من مصطلح **الرعية** هــــذا ومشـــاركتها اللاحقة في النشاط السياسي.

إن المقابلة بين **الباطن والظاهر**، والتي أراقت الكثير من الحـــبر والتـــي ســـوف

نضطر إلى العودة إليها، إنما توضح السبب في استخدامنا عبارة "دون أن تعي ذلك". إنها يبدو أنها تشير هنا إلى أن جوهر السلطة ونمط ممارستها (**أخلاق الملوك، سياستها لرعيتها، معاناة الملك**) يجب أن يظلا محتجبين، يجب أن يحاطا بالسر، **فالرعية** يجب أن "تجهل نسيجهما":

"**بوسع طاغية أحمق أن يقيد عبيده بأغلال من حديد؛ لكن السياسي الحقيقي يقيدهم قيدا أقوى بكثير بأغلال أفكارهم هم؛ فعلى المستوى الثابت للعقل يربط طرفها الأول؛ وهو ربط جد قوى بحيث إننا نجهل نسيجه ونظن أنه من صنعنا** "(٥١).

أي بحيث إن الرعية لا تتوصل إلى أن تدرك أو تفهم أو تفسر بشكل موضوعي وعقلاني السلطة وتبدياتها. إن صفات الملك الجوهرية يجب أن تتهرب عن الأنظار؛ ووحدهم الحكماء و/أو النخبة هم الذين يمكنهم وسوف يتسنى لهم فهمها بعد جهد طويل مداره فك الرموز والتأويل، أي، باختصار، مداره تساؤل فلسفي حقيقي. على أن الهدف المنشود يظل واحدا بالنسبة للجميع. وطريقة الوصول إليه هي وحدها التي تختلف. وهذا الهدف هو الطاعة والخضوع، المقبولين بحرية، تجاه الملك سعيا إلى ضمان استقرار السلطة والدولة وقمع كل احتمال للشقاق، للفتنة:

"**جعل الكلام على ألسن البهائم والسباع والطير ليكون ظاهره لهوا للخواص والعوام وباطنه رياضة لعقول الخاصة، وضمنه أيضا ما يحتاج إليه الإنسان من سياسة نفسه وأهله وخاصته، وجميع ما يحتاج إليه من أمر دينه ودنياه، وآخرته وأولاه، ويحضه على حسن طاعته للملوك ويجنبه ما تكون مجانبته خيرا له**"(٥٢).

ونجد هنا المستويات الثلاثة لتدخل الأخلاق:

١- المستوى الفردي: **سياسة نفسه**.

٢- المستوى الاقتصادي (العائلي أو الاجتماعي المحدود): **سياسة أهله وخاصته**.

٣- المستوى السياسي (المدني أو الاجتماعي العام): **ما يحتاج إليه من أمر دنياه [...] حسن طاعة الملوك**.

إلا أنه إلى هذه المستويات الثلاثة "الكلاسيكية" يضاف مستوى رابع، هو المستوى الروحي أو النجاة في الآخرة والتي هي نتيجة النجاح في المستويات الثلاثة الأخرى: **ما يحتاج إليه من أمر [...] آخرته**.

وقبل أن نرجع إلى شكل الكتاب، يجب علينا أن نجمل ما رأيناه حتى الآن: إن

العمل يبدو لدى الوهلة الأولى في مظهر سيرة أو تاريخ لدبشليم **(سير ملوك العجم)**، ومن ثم يكون عملا ذا هدف براجماتي يهم الحاكمين والنخبة، المثقفة أو السياسية، بقدر ما يـهم جمهور (؟) المحكومين، ويناقش مختلف جوانب الحياة الإنسانية، أكانت فردية وعائلية واجتماعية أم روحية أم دينية. كما يبرمج هذا الكتاب، من جهة أخرى؛ صعيدين أو مستويين للقراءة، أي معنيين، معنى ظاهرا ومعنى باطنا.

كما نعرف أنه يتضمن أربعة عشر فصلا أو بابا مستقلا **(كل باب منها قائم بنفسه)**، وأن كل فصل يعالج مشكلة وحلها[٥٣]، أو، وهو الشيء نفسه، يطرح سؤالا (يطرحه الملك) ويقدم الإجابة المناسبة عليه (هي إجابة الفيلسوف). وقد يبدو مفارقا أن تكتب سيرة على شكل **أسئلة وأجوبة**[٥٤]، لكن هذا الإجراء يجرى تقديمه على أنه يتميز بقيمة تعليمية أو تربوية كشفية. فهو يساعد على اكتشاف ما يفترض أنه المعنى الباطن. ومن ثم فإن **الباطن** لن يكون **باطنا** إلا بشكل جزئي إن لم يكن بشكل ظاهري. ومن ثم يكون من حقنا افتراض أن المؤلف قد نثر بما يكفى مؤشرات في نصه حتى يتسنى للقارئ وهو يعمل فكره، أن يشق طريقه ويصل إلى المعنى الحقيقي؛ فانطلاقا من السؤال المطروح، يجب عليه أن يجتاز من جديد، ولكن في الاتجاه المعاكس، الدرب الذي اتبعه الحكيم-المؤلف. عندئذ سنكون بإزاء معنى يتميز، على غرار السلطة وطبيعتها وصفاتها، بالظهور وبالاحتجاب في آن واحد.

ونقرأ في الكتاب أن هذا التمايز بين **الباطن والظاهر** هو ضرورة، فهو الضريبة الواجبة الأداء لقانون جنس الكتابات الفلسفية أو كتابات الحكمة:

"جعله باطناً وظاهراً كرسم سائر الكتب برسم الحكمة فصار الحيوان لهواً وما ينطق به حِكَماً وأدباً"[٥٥].

والحال أن إدخال الحيوانات التي تتكلم إنما يتيح توضيحاً إضافياً: إننا بإزاء خرافات وحكايات فلسفية شخصياتها أو أبطالها حيوانات. والشيء الممتع، إن لم يكن العبثي، هو أن هذه الحيوانات يمكنها الكلام والاستغراق في أقوال مسهبة. وهذا اللهو هو، بالنسبة للحكماء، ناقل **للحكمة وللأدب**، لكنه أيضاً الوسيلة التي تتذرع بها السلطة[٥٦] لكي تتوارى، لكي تفلت من إدراك، من استيعاب **العامة** لها، ولكي يتسنى لها، بهذا الشكل، أن تكفل على أحسن نحو بقاءها واستقرارها ودوامها:

"عبر تحويل ما هو سياسي إلى جمالي أو عجيب أو ممتع وعبر قلب الاهتمام

العملي المرتبط بالمصالح في اتجاه الاهتمام غير المرتبط بها، تنتج السلطة وتحقق، في سرد تاريخها، السياسة المميزة لها، إخضاع الرعايا المطلق للذات التي تتجسد فيها هذه السلطة"(٥٧).

على أننا يجب أن نلحظ أن ذلك ليس هو السبب الوحيد للجوء إلى الحيوانات أو إلى جنس الحكايات. فاللجوء إليها هو أيضاً ضمانة ضد شرور المترجمين - النقلة، ضد التحويرات التي لن يتخلفوا عن إدخالها، طوعاً أم كرها، على النص الفلسفي:

"فذكر بيدبا أن الحكمة متى دخلها كلام النقلة أفسدها واستجهل [كذا] حكمتها"(٥٨).

باختصار، يمكن القول إن الحيوانات والمواقف التي تحيا فيها أو التي تجد نفسها موضوعة فيها، والأدوار التي تلعبها إنما توجد من أجل صون المعنى الذي يحرص بيدبا على توصيله، ومن أجل حفظه وإبقائه خارج أي تحوير. والحال أن الفيلسوف، بتجزئته للمعنى، بوضعه له، بشكل أدق، في بؤرتين متمايزتين، أو على مستويين مختلفين: مستوى الشخصيات والبنية السردية، من جهة، ومستوى الأقوال التي تقال والمأثورات المنطوقة، من جهة أخرى، إنما يضمن لنفسه وحدة معنى خطابه، وحدة دلالته ويكفل له الخلود. أنه يثَبِّتُه إلى الأبد. ومن ثم فإن مهمة فك الرموز والتأويل سوف تتصل بالعلاقة بين هاتين البؤرتين أو هذين المستويين، أي بتناسب أو عدم تناسب أحدهما مع الأخر:

"فوقع لهما [بيدبا وتلميذه] موضع اللهو والهزل بكلام البهائم وكانت الحكمة ما نطقا [كذا] به"(٥٩).

إلاّ أنه، وبما يشكل سخرية من سخريات القدر، فإن هذه الرغبة في الحفاظ على المعنى يبدو أنه قد تم إحباطها على أيدي أولئك **النقلة** الذين يتحدث عنهم بيدبا والذين يُعتبر ابن المقفع واحداً منهم. وإلاّ فكيف يمكن تفسير تكاثر **المقدمات** التي تمهد للكتاب؟ يبدو أن المعنى لم يعد واضحاً وجلياً، بالنسبة للعلماء كما هو واضح، بالقدر الذي كان عليه في النسخة الأصلية. لقد أصبحت حقيقته إشكالية، ومن هنا الضرورة، في هذه المقدمات المطولة والمفارقة، لقول ولتكرار قول إن في الحكاية **حكمة** يجب استخلاصها، ومهمةُ حلٍ للشفرة يجب الاضطلاع بها. فالحكايات نفسها لم تعد كافية لحسم المعنى. ولكن ألا يكمن هنا ثمَنُ كل تناولٍ مجازي، استعاري: فالمرء يجازف دائماً باستحالة فهمه أو بإساءة فهمه. والحال أن قانون جنس الكتابة هو الذي يقرر أن المعنى هو في نهاية

الأمر غير قابل للحسم بالمرة. والبرهان على ذلك هو رد فعل دبشليم، عند قـراءة بيدبـا لكليلة ودمنة:

"سأله عن معنى كل باب من أبواب الكتاب وإلى أي شيء قصـد فيـه فأجابـه بغرضه فيه وفي كل باب"(٦٠).

ومن ثم فإن مشروع بيدبا كان محكوماً عليه، منذ البداية، بالفشل، وإلاّ لمـا وجـد نفسه بحاجة إلى وضع النقاط على الحروف وإعلان المعنى. على أن بيدبا لم يكن غـير ترجمان للملك ومترجمه الأمين، خلافاً **للنقلة** الذين سوف يجيئون في المستقبل:

"يا بيدبا ما عدوتَ ما كان في نفسي وهذا الذي كنتُ أطلُبُه".

ومع ذلك، فإن دبشليم، وبالرغم من التغير الذي طرأ عليه، يعجز عـن الوصـول بمفرده إلى المحتوى الفلسفي لهذه الحكايات، ويظل أدنى منزلة من **الحكيم** ويجـد نفسـه تقريباً في زمرة **العامة**(٦١). و هكذا يفلت الكتابُ المطلوبُ من طالبه نفسه، وهـو كتـاب كان عليه أن يشكل، كما يجب أن لا ننسى، سيرة إن لم يكن السـيرة المقدسـة للطـالب وتصوير مجده. وهنا أيضاً يجب أن نتساءل ما إذا لم يكن ذلك محصلة فاسدة، وإن كـانت حتمية، لهذا النوع من التناول. إن مجد الملك قد تطلب فيلسوفاً-مؤرخاً حتى يتسنى إقامـة نصب له، وحتى يتم إشعار الرعية والأجيال القادمة ودبشليم نفسه به(٦٢). وإذا كان يبـدو غير مفهوم لـ"مؤلفه" الأول، وإذا كان لا بد من تدخل الفيلسوف حتى يتسنى تصويـره، فما ذلك إلاّ لأنه قد تعين على هذا "التنظير التأريخي"، لكي "يمثله"، أن يلجأ إلى نوعين من التحويل.

١- لقد حول سرد سيرة حياة مفردة وطارئة، هي سيرة حياة دبشليم، إلى نمـوذج كوني للحكم. فهذا الملك هو رمزه المثالي الذي يجري اقتراحه على القراء/المسـتمعين المعاصرين وعلى الأجيال القادمة لكي تقتدي به.

٢- لقد حوّل نماذج أخلاقية وسياسية كونية إلى سرد خاص: فتاريخ دبشليم إنمـا يصور ويمثل المبادئ العظمى وأسس الحكم الصالح والدولة التي يهيمن فيـها العـدل والفضيلة. إن دبشليم هنا هو الشخصية الممثّلة التي تصور، وفق النمـط الاسـتعاري، النماذج القائمة.

هذا، فيما يبدو لنا، هو معنى الرأي الذي يبديه أنوشروان في الكتاب، عندما يعلم بوجوده:

"بلغه أن كتاباً بالهند علم أنه أصل كل أدب ورأس كل علم والدليل على كل منفعة ومفتاح عمل الآخرة وعلمها ومعرفة النجاة من هولها"[١٣].

في نظام الأشياء أو جنس الكتابة، كان من الطبيعي إذاً أن تنبو السيرةُ عن "موضوعها" نفسه، وإلاّ لوجدنا أنفسنا بإزاء كتابة تاريخية أو تقريظية تافهة ومبتذلة، تتملق ملكاً بعينه، ومن ثم عاجزة عن اتخاذ مظهر النموذج وعن أن يكون بالإمكان تقديمها كنموذج، أي عاجزة، باختصار، عن السمو إلى الكونية وعن أداء وظيفتها الأخلاقية-السياسية. ذلك هو ثمن النموذجية: فهي بالضرورة ضياعٌ جسيمٌ إلى هذا الحد أو ذاك للفردية. وعند إضفاء دور الملك دبشليم على أسد، فإن ما يجري تمثيله هو عينُ جوهر المُلك والسلطة وليس ملكاً تاريخياً. ويمكن مناقشة الصفات التي يوصف بها مَلِكٌ كهذا، كما يمكن الاعتراض عليها، إلاّ أنها عندما يوصف بها حيوان، فإنها لا تُفهم إلا في ذاتها، بشكل مستقل عن أي حادث، وفى كل نقائها وفى كل بريقها. وما أن تُرَدَّ إلى دبشليم،عبر التوضيحات التي يقدمها الفيلسوف،فإن بريقها ووقعها الحافز إلى الثناء لا يكونان عندئذ إلاّ أكثر عظمة وأكثر مهابة.لكن ما يصاحب ذلك هو أن هذا التاريخ الفردي لا يعودُ إلاّ الوقع التمثيلي للسرد أو الحكاية، وليش بعدُ أصله الأول ومرجعه الأخير.

يجب أن نلاحظ أن علاقة السلطة بين الفيلسوف والملك، بهذا الشكل، إنما تتحور من جديد. لقد كان المؤرخ بحاجة إلى الملك، وإلى إذنه وخاتم شرعيته لكتابة سيرته. والملك، بدوره، كان بحاجة إلى الفيلسوف لكي يجري التمثيل الأمثل لتاريخه ولكي يعلن مجده العظيم. والحال أن بيدبا، إذ يكتب سيرة الملك وإذ يكتب تاريخه، إنما يحقق له شهرة لن تزول أبداً، والملك. بدوره ، إذ يتيح لبيدبا فرصة أداء واجبه في إبداء النصيحة الحسنة، إنما يمنحه مكانة سامية ويعترف بمآثر جدارته التي لن تسقط أبداً في هاوية النسيان. وإذا كان المؤرخ يرسم الصورة المثالية للأمير، فإن الاستقبال الممنوح للحكيم إنما يجعل منه قدوة لأجيال الفلاسفة القادمة. نحن هنا بإزاء تناظر ناجز، تبادل للخدمات الجليلة والمخلصة، لكننا أيضاً بإزاء تأكيد على استحالة الفصل بين مصيرين. فالملك لكي يكون عادلاً ولكي يرى تمجيد عهده، إنما يحتاج إلى نصائح الحكيم. وهذا الأخير لكي ينجز دوره كفيلسوف، ولكي يحيا قَدَرَهُ كحكيم كل الحياة، إنما يحتاج إلى أن يضع نفسه في خدمة الأمير. وهذا الجانب للمعرفة المتحدة بالسلطة أو غير القابلة للانفصال عنها يجد تأكيده في الإحلال الذي سوف يحدث بناءً على طلب بيدبا:

"يأمر الملك أن يُدَوِّنَ كتابي هذا كما دَوَّنَ آباؤه وأجداده كتبهم"(٦٤).

إن كتاب بيدبا يلحق بالكتابات التي دونها أسلاف الملك. وتصبح المعرفة في نهاية الأمر سلطة، ويصبح الفيلسوف ملكاً، عبر المماثلة المعقودة بين كتابه وكتب الملوك السابقين ولأنه يجب، مهما كان الثمن، حماية كتابه من الأعداء، خاصة فارس. ويتكرر هذا الإحلال في حالة برزويه وأنوشروان. وبزرجمهر، العالم و"رجل الدولة"، لا يكتب سيرة الإمبراطور التاريخية بل يكتب سيرة الفيلسوف–الطبيب. وهو بذلك يكفل شهرة ومجد الاثنين. والسلطة إذ تشرّف المعرفة، إنما تشرّف نفسها، كما يعترف بذلك من جهة أخرى أنوشروان عندما يطلب من بزرجمهر الثناء على برزويه:

"ما أتى به إلينا من المعروف وما أفادنا الله على يديه من الحكمة والأدب الباقي لنا فخرُه [...]، ما أُفِدنا على يديه من هنالك وشرُفنا به وفُضّلنا على غيرنا"(٦٥).

رسالة في الصحابة

خلافاً لـ" **كليلة ودمنة**"، ليست **رسالة في الصحابة** مجموعة حكايات ولا سيرة ولا نصاً مستعاراً من ثقافة أخرى.

"من المعروف أنها عبارة عن سلسلة من النصائح الموجهة إلى أحد الخلفاء ليس فقط فيما يتصل باختيار حاشيته وإنما أيضاً فيما يتصل بمسائل السياسة العامة [...]. ولا يشار إلى اسم الخليفة، وتسمح مجرد إشارة إلى موت السفاح (الفقرة ٤٥) مضافة إلى البورتريه الأدبي للمرسل إليه؛ باستنتاج أن هذا الأخير ليس شخصاً آخر غير المنصور. ومن ثم يمكن القول إن **الرسالة** قد كتبت بين عامي ١٣٦ و١٣٩–١٤٠/٧٥٣–٧٥٨، وهو التاريخ المرجح لموت ابن المقفع، إن لم يكن هذا الأخير على أية حال هو كاتبها بالفعل، [ ] بحَثٌ [على الأرجح] من جانب عيسى بن علي، الذي كان ابن المقفع كاتم سره، وكاتم سر أخيه سليمان "(٦٦).

إذا كنا قد حرصنا على إيراد هذه الفقرة الطويلة، فما ذلك إلاّ لأنها تلخص، في نظرنا، كلاً من مكتسبات البحث والتساؤلات التي ما تزال **الرسالة** تثيرها. صحيح أنه لم يظهر ما يثبت، بشكل جازم، أن هذه الرسالة هي بالفعل من تأليف الكاتب الذي يفترض أنه كاتبها. ولكن هل لهذا أهمية؟ بالنظر إلى لغتها، ومفرداتها وبناء جملها، وقد أوضحه شارل بيلا جيداً، وبالنظر إلى المشكلات التي تتناولها، يبدو أن هذه الرسالة حقيقية بالفعل،

بمعنى أنها، في اعتقادنا، قد كتبت بالتأكيد في عهد المنصور، وعلى الأرجح في عام ٧٥٩/١٤١[٦٧]. بل إنها إحدى **الرسائل** النادرة التي يمكن للمرء أن يكون شبه واثق من أنها لم تتعرض لإعادة كتابة أو لصوغ جديد يتماشى مع ذائقة الأجيال اللاحقة وبما يساير ما اعتبرته لغة جميلة للآباء المؤسسين **للأدب** أو للنثر المسمى بالفني. أما فيما يتعلق بطابع هذه الرسالة، فإننا إذا كنا نتقاسم بالكامل وجهة نظر شارل بيلا، كما عبَّر عنها في الاستشهاد الذي سبق لنا إيراده، إلاّ أننا لا يمكننا مع ذلك أن نسايره عندما يؤكد:

"هذه الرسالة لا تدخل في جنس "مرايا الأمراء" المألوف عند ابن المقفع، ومن الصعب إدراجها في باب محدد"[٦٨].

نحن لا نظن فحسب، شأننا في ذلك شأن ج. لاسنر من جهة أخرى[٦٩]، أننا بإزاء "مرآة من مرايا الأمراء" تماماً، بل إننا مرة أخرى نعتقد أننا بإزاء واحدة من اقدم المرايا وأكثرها "إمساكاً بالواقع". وخلافاً للنصوص الأخرى المنسوبة إلى ابن المقفع، نجد أن هذا النص هو نتاج و"انعكاس" وضع سياسي واجتماعي محدد يسعى الكاتب إلى تحويله، كما أشار إلى ذلك بالفعل س. د. جواتين[٧٠] وج. لاسنر[٧١]. ولنتذكر، من جهة أخرى، أن تعبير "مرآة الأمراء" لم يكن له مقابل في العربية، في العصر الوسيط، وأن المقابل الأنسب له هو **نصيحة الملوك**[٧٢]؛ والحال أن شارل بيلا يعترف بأن هذه الرسالة هي مجموعة من النصائح الموجهة إلى خليفة. ومن هذه الزاوية، فإنها لا تختلف لا عن **كليلة ودمنة** ولا عن **كتاب الأدب الكبير**. ومن ثم يمكننا أن نسمي، من باب التبسيط بالتأكيد، بـ"مرآة الأمراء"، كل نص، أياً كان شكله، يأخذ على عاتقه مهمة إعلام الحاكم بما يجب أن يكون عليه وبما يجب أن يعرفه ويفعله لكي يحسن قيادة مملكته ولكي يضمن صون سلطته.

ولن نسعى، هنا، إلى حل مسألة ما إذا كان ابن المقفع، في حالة ما إذا كان هو الكاتب الفعلي، قد قرر ذات يوم، مشؤوم، أن يمسك بالقلم ويكتب إلى الخليفة هذه النصيحة، مقدماً بذلك برهاناً على **الاختيال**، الغطرسة والازدهاء، إذا ما استخدمنا كلمة ابن الجوزي، ومعرضاً نفسه بهذا الشكل لنقمة الخليفة المنصور، أو ما إذا كان لم يفعل، بوصفه مولىً مخلصاً لأعمام المنصور، سوى إطاعة النظم والقيام بعمل **الكاتب**، ومن ثم لم يكن غير ترجمان، وسيط بين كاتب/مرسل أول، يتمثل في بني علي، ومرسل إليه، هو المنصور. على أننا نميل إلى أن نتصور، في أثر س. د. جواتين وج. لاسنر[٧٣]، أن

المفترض ابن المقفع هو بالفعل الذي بادر بهذه الرسالة وأنه، بوصفه **مولىً** صالحاً وواقعياً، كان عليه تجاه نزع الحظوة عن حماته السابقين، خاصة نزع الحظوة عن والي البصرة سليمان بن علي، أن يؤمن مؤخراته وأن يهتم، مع برهنته على إخلاصه لهم، بالتهيئة لمستقبله، تماماً مثلما تسنى له أن يفعل ذلك عند سقوط الأمويين عندما وضع نفسه في خدمة العائلة العباسية[٧٤].

والشيء الأهم في نظرنا هو أن أية "مرآة من مرايا الأمراء"، أي مؤلَّف قوامه توجيه النصيحة، لابد له، حتى يتجنب الإهمال، أن يشير -إن لم يُعد إلى الأذهان أو يحدد- إلى الصفة والمؤهلات التي تبرر خطوة مؤلفه والتي توجده كناصح وكمرسل شرعي. وسواء أكانت **رسالة في الصحابة** قد كتبت، من ثم، بدافع من ابن المقفع أم بدافع من شخص آخر، فقد كان عليها أن تتضمن العناصر الضرورية، أو التي تعتبر ضرورية، لهذا التسويغ الشرعي. والواقع أننا لا يجب أن نخدع أنفسنا، فمن المؤكد أن **الكاتب** هو واضع العمل، ومنتج الخطاب **والنصيحة** نفسها إذا ما تلقى أمر توجيهها، وليس مجرد ترجمان أو وسيط بين الآمر بتوجيهها والمرسل إليه، أو الكاتب العادي الذي يكتفي بتسجيل ما يمليه عليه سيده. والحال أنه كيف يمكن للمرء أن يتجاسر، كيف يمكن له أن يغامر بتوجيه درس إلى خليفة دون أن يتعرض في الأجل الطويل إلى هذا الحد أو ذاك لسخطه، خاصة إذا كان المرء قد عمل في السابق في خدمة خصوم هذا الخليفة؟ سوف نرى أن موقف مؤلف **رسالة في الصحابة** لا يختلف في خطوطه العريضة، عن موقف بيدبا.

منذ الفقرة الأولى، يخاطب المؤلف أمير المؤمنين مباشرة قائلاً له أنه يتميز عن أسلافه بحرصه على السؤال، وعلى الإنصات لإجابات جلسائه:

"إن أمير المؤمنين -حفظه الله- يجمع، مع علمه، المسألة والاستماع، كما كان ولاة الشر يجمعون، مع جهلهم، العُجب والاستغناء. ويستوثق لنفسه بالحجة"[٧٥].

هكذا يجري كشف التعارض بين "الخليفة الشرعي" (**أمير المؤمنين**) و"الحكام الأشرار". ومن الواضح أن وظيفة مثل هذه المخاطبة هي إشعار المنصور بأن ما سوف ينظر فيه هو **نصيحة** ذات شكل جيد ومناسب، وأنه لا يمكن أن لا ينصت إليها/ يقرأها، حتى وإن لم يكن هو الذي طلبها. ويجب أن نضيف أن استخدام صيغة **أمير المؤمنين**، شأن صيغة الفقرة كلها من جهة أخرى، إنما يراد به إشعاره بهويته، بإضفاء مرجعية

وسلطة عليه بالتأكيد، وإنما أيضاً وبالأخص إشعاره على نحو قوي بما يجب أن يكون عليه وإبلاغه بالأمر بأن يتماشى مع مكانته على نحو ما يضخم المؤلف منها، وبأن يكون على مستوى وظيفته: إنه يجب أن يقبل **الوعظ والنصيحة**، **فهي حق**، إن لم تكن واجباً، معترف به، من الناحية النظرية، لكل مسلم. ويجب عليه أن يثبت، فور سماعها، أنه جدير بهذه الوظيفة التي تلزمه بتجنب **استبداد الرأي**، عبر ممارسة التشاور وتبادل الرأي.

إن هذا الفعل الذي ينصب المنصور أميراً للمؤمنين منفتحاً على النصائح بل وطالباً لها إنما يترافق مع تحدٍ يوجهه الناصح: إن عليه أن يقدم هو نفسه البرهان على مشروعية رأي المرسل فيه. وقد بيّنّا بالفعل، في حالة بيدبا، أن هذا هو إحدى وسائل استراتيجية المتملق/الموبخ: إن كل مديح هو بادئ ذي بدء استفزاز، تحد يسعى إلى حفز متلقي الخطاب إلى التوحد مع ما يقوله المرسل هو عنه: إنه يجب أن يكون ما يقوله المتملق عنه، يجب أن يصبح، أن يصبح من جديد، ما كان يجب عليه دائماً أن يكونه، يجب أن يتماشى، أن يتطابق مع صورته كما يصورها له المتملق. ويتكرر التذكير بمكانة المنصور من جهة أخرى في الفقرة ٤:

"وفي الذي قد عرفنا من طريقة أمير المؤمنين ما يشجع ذا الرأي على مبادرته بالخبر [...] وكلٌ عند أمير المؤمنين مقبول إن شاء الله [...] لعل ذلك [صلاح الأمة] أن يكون على يدي أمير المؤمنين".

على أن الأمور يجرى التعبير عنها هنا بشكل أكثر وضوحاً، والتحدي أكثر سفوراً، حتى وإن كان يجري دائماً تخفيفه وتلطيفه بالمديح. فابن المقفع، أو المؤلف المفترض للرسالة، يعي جسارة بادرته لأن عمله، بحسب قوله، يتطلب الشجاعة. أما المديح فقد رفع الخليفة في الفقرتين السابقتين إلى مستوى النبي أو ما يكاد يكون كذلك[٧٦]. فقد جرت مقارنه المنصور، وتشبيهه ضمنياً، بيوسف، الفاضل، العادل الذي يعفو عن أولئك الذين آذوه، الذي يعفو عن إخوته الذين حاولوا التخلص منه:

"وقد عصم الله أمير المؤمنين حين أهلك عدوه [...] ومكن له في الأرض وآتاه ملكها وخزائنها ...".

"وقد قص الله -عز وجل- علينا من نبأ يوسف ابن يعقوب أنه لما تمت نعمة الله عليه وآتاه الملك وعلّمه "من تأويل الأحاديث" وجمع له شمله وأقر عينه بأبويه وإخوته أثنى على الله -عز وجل- ثم سلا عما كان فيه وعرف أن الموت وما بعده هو

أولى...".

والحال أن الإشارات القرآنية[٧٧] واستحضار شخصية يوسف إنما تتميز، على نحو محدد، بمعنى مزدوج وتهدف إلى غاية مزدوجة:

١- إن المنصور يرث القوة التي منحها الله ليوسف؛ إلاّ أنه لكي يكون جديراً بها، ولكي يتمكن من صونها، يجب لهذه القوة أن تكون مصحوبة بحس العدالة الذي ميز النبي الشهير.

٢- إن ما عاشه الخليفة وكابده هو نفسه، محاولة أعمامه التخلص منه وإحلال بديل محله، إنما يجري توحيدها مع المحنة التي عاشها يوسف ومع أفعال إخوته. ويلمح ابن المقفع إلى أن المنصور، شأنه في ذلك شأن يوسف، يجب عليه أن يكون قادراً على تقديم برهان على الرحمة والعفو عن أولئك الذين أساءوا إليه وتآمروا عليه[٧٨]. وهذا الميل، هذا الاستعداد للعفو، إنما يستعاد ويجري تعميمه في ختام الفقرة ٨:

" فإن لان لأحد منهم ففي الإلحان له شهيد على أن ذلك ليس بضعف ولا مصانعة وإن اشتد على أحد منهم ففي العفو شهيد على أن ذلك ليس بعنف ولا خُرق، مع أمور سوى ذلك نكف عن ذكرها كراهة أن نكون كأنّا نُصبنا للمدْح".

ويجب مراعاة هذه الملاحظة الأخيرة: إن خطاب المدح والتملق لا يمكنه التعبير عن نفسه إلاّ بإنكار ماهيته، وبالتأكيد على أنه ليس متملقاً بحال من الأحوال. وإلاّ فإنه سوف يفقد على الفور فعاليته، ولن يكون بعدُ منذ تلك اللحظة غير كلام باطل تحركه المصلحة. ولن يكون المتملق بعدُ غير طفيلي، عاجز عن ادعاء أية مقدرة على الإقناع ومن ثم غير قادر على نيل أي اعتراف أو مكافأة. ولنتذكر ذلك الوالي الذي جاء ذكره في **كتاب البخلاء** للجاحظ والذي، بعد أن كابد مديحاً مبتذلاً ومسرفاً، وهو مديحٌ جرى توجيهه كمديحٍ سافر، أمر بأن يُدفع للشاعر عشرة آلاف ثم عشرين ألفاً وأخيراً أربعين ألف درهم. أمام دهشة كاتم سره، قال الوالي ببالغ الخبث هذا القول:

"يا أحمق، إنما هذا رجل سرّنا بكلام وسررناه بكلام"[٧٩].

هناك مكون أخر في المديح الموجه إلى المنصور يبدو لنا أنه يلعب دوراً مهماً إلى أقصى حد: إنه التأكيد/التأسيس لعلم أولي لدى الخليفة. والعلم المشار إليه، وإن كان بشكل عام منذ بداية الفقرة الأولى، سوف يجري تحديده في الفقرة ٩: فالمنصور منشغل على نحو مستمر بما يحدث في الأمة، ومنتبه إلى أبسط أفعالها وإشاراتها. وعلمه ليس سلبياً

البتة، فهو مصحوب **بالنية وبالمقدرة وبالعزم**، ومن ثم فهو مصحوب بإرادة وبإصرار على إعماله، على جعله فاعلاً:

"وما أشد ما قد استبان لنا أن أمير المؤمنين أطول بأمر الأمة عناية ولها نظراً وتقديراً من الرجل منا بخاصة أهله(٨٠)! ففي دون هذا ما يثبّت الأمل وينصّت للعمل"(٨١).

والحال أن تأكيد مثل هذا العلم من جانب ابن المقفع إنما يبدو لنا أنه يرمي إلى تحقيق هدفين:

١- إشعار الخليفة بأن عليه تطبيق هذا العلم، وبإصلاح ما يجب إصلاحه في المجتمع والذي يُفترض أنه على علم به(٨٢).

٢- دفعه إلى نسيان موقف هو على الأقل فروسي ومشروع يجازف بأن يُنظر إليه على أنه عمل سافر من أعمال المعارضة، بل التمرد(٨٣).

ويحاول ابن المقفع إخفاء هذه البادرة المغامرة بتصوير الأمر وكأن جميع الفتن التي تهز الأمة كانت معلومة بالفعل لدى الخليفة. والتذكير بها، إنما يعنى منح هذا الأخير فرصة البرهنة على عزمه وإصراره وإثبات أنه يملك وينتظر منه إيجاد حل لهذه المثالب. وعندئذ لا يعود ابن المقفع غير مجرد مفسّر، أداة بيد الخليفة، يوضّح مشيئته وسلطته، فهو بالمعنى الأصلي للمصطلح **كاتبه** المطيع والوفي(٨٤).

وفي الفقرة ٤، على سبيل المثال، يوضح ابن المقفع أنه لا يوجد غير أسلوبين لمخاطبة الخليفة، أو بشكل أدق، لا يوجد غير مبررين: من جهة، إطلاعه على ما يجهله، لكن هذا من شأنه تهديد صفته كأمير المؤمنين من المفترض فيه أن يكون على علم بأبسط أفعال وإشارات رعاياه(٨٥)، ومن جهة أخرى، تذكيره بالأمور التي يعرفها بالفعل. وهكذا فإن تكرار فعل **ذكَـرَ** (٧ مرات) واستخدامه في صيغة المبني للمجهول ليسا بالتأكيد نتاج مصادفة(٨٦). وظلال هذا الفعل، في إطار إسلامي، إنما تتجاوز إلى حد بعيد فكرة مجرد التذكير أو فعل التذكّر. ولا يمكن لنا أن نمتنع في الواقع عن التفكير، مرة أخرى، في **تذكير القُصاص والوعاظ والمذكرين** الآخرين. **فالتذكير**، وفقاً لابن الجوزي، هو في آن واحد مديح واعتراف وشكر لله على النعم التي أنعم بها على البشر، لكنه أيضاً وبوجه خاص تذكير بعقابه وتحذير من كل مخالفة لشرعه ولوصاياه:

"وأمّا التذكير فهو تعريف الخلق نعم الله -عز وجل- عليهم وحثهم على شكره وتحذيرهم من مخالفته"(٨٧).

"القاص هو الذي يتّبع القصة الماضية بالحكاية عنها والشرح لها [...] عبرة لمعتبر وعظة لمزدجر واقتداءً بصواب المتبعين"(٨٨).

إن مؤلف "**رسالة في الصحابة**" لا يوبخ من ثم شخصاً يجهل حتى الآن كل شيء عن الشرع الإلهي أو العدل أو الحكم الصالح. فهو لا يفعل سوى التذكير بما يعرفه الخليفة بالفعل. ولذا فهو لا يرتكب أي عمل من أعمال **الاختيال**، بل يتبع مبدأ صادراً عن الله:

"فذكر إن نفعت الذكرى"(٨٩).

بعد أن رأينا كيف جرى تحديد دور مستقبل **الرسالة** للمنصور، يجب علينا أن نبين كيف يجرى تنصيب المؤلف كمرسل شرعي. إن هذا الإضفاء للشرعية على الذات إنما يعتمد على أربعة جوانب لشخصية المؤلف:

١- انه ينتمي إلى **ذوي الألباب وذوي الرأي**. فهو رجل عاقل، سليم الحكم ويتمتع بآراء صائبة لها ما يبررها حول المشكلات التي يواجهها الخليفة والأمة برمتها(٩٠).

٢- وهو ينسب نفسه إلى **أهل الفضل والصواب**(٩١). ومن ثم فإن لدينا علاوة على صواب الحكم الاعتدال والخوف من كل مبالغة ومن كل حماسة منحازة ليست في واقع الأمر غير عمي(٩٢).

٣- وهو من أهل جماعة تسمى **بالصلحاء وبوجوه** البصرة، أولئك الذين رفضوا المثول أمام السفاح، حتى لا يجري توحيدهم أو خلطهم برجال البلاط الحقراء الذين لا نبالة لهم ولا كرم محتد. ومن ثم فإن ابن المقفع يدرج نفسه في عداد **الخاصة** ويمكنه ادعاء حق مخاطبة الخليفة مباشرة، إن لم يكن زيارته(٩٣).

٤- لقد حاز معرفة حقيقة وخبرة عظيمة في رصد عادات الحكام والمحكومين(٩٤)، وهما معرفة وخبرة يضعهما في خدمة المنصور -والرسالة هي أكمل تصور لذلك- ويتماشيان تماشياً تاماً مع معرفة وخبرة القدماء:

"ولم ندرك الناس نحن ولا آباؤنا ..."(٩٥).

وهكذا يدرج ابن المقفع نفسه في تراث يعاوده ويدعمه في آن واحد ويتماشى مسلكه الخاص تماشياً تاماً مع هذا التراث. على أن ما يدعو إلى الأسف هو أن هذا التراث لا يجري تعريفه ولا تحديده بوجه آخر بحيث إننا لا يمكننا التعرف على هؤلاء الأسلاف(٩٦).

قد يتساءل المرء لأية أسباب رأينا أن من المناسب تكريس كل هـــذه الصفحــات لنصين غير متشابهين إلى حد بعيد من الناحية الظاهرية، رسالة، قلنا عنها أن من المؤكـد إلى حد بعيد أنها صحيحة النسب، والأجزاء المسماة تمهيدية لحكايات **كليلة ودمنة**، فـــي حين أن صحة نسبها أكثر من مشكوك فيها، وفي حين أن الشكل الذي وصلتنا فيه بعيـــد عن أن يكون واحداً من مخطوط لآخر؟

إن أول هذه الأسباب هو سد فراغ. فنحن لا نعرف أية دراسة مكرسة لاستراتيجية مؤلف **رسالة في الصحابة** ولا أي تحليل مفصل لمقدمات **كليلة ودمنـــة**، باســتثناء تلـك المتصلة برحلة وبسيرة برزويه. والحال أنه ، بالنسبة لهذه الحالة الأخيرة، لا توجد أهميـة كبيرة، في نظرنا، لمعرفة ما إذا كانت هذه "الإضافات" تنتمي أو لم تنتم قط إلى النســـخة الأصلية، تلك التي وضعها ابن المقفع. فالشيء المهم هو أن أجيـــالاً إثـــر أجيـــال مـــن الناطقين بالعربية قد قرأت هذه النصوص بوصفها جزءاً لا يتجزأ من مجموعة الحكايات. وهكذا فإن اهتمامنا لا ينصب على استعادة هذه النصوص، في صفائـــها الأصلـــي، بـل ينصب على النظر في الكيفية التي أمكن بها قراءتها وفهمها وتفسيرها في الشـــكل الـــذي نعرفه لها والذي تم فيه نقلها وإعادة نسخها، وبالتأكيد، تعديلها. وهذا الكلام ينطبق أيضـــاً، من باب أولى، على **رسالة في الصحابة**.

أما السبب الثاني فهو يتميز بطابع أكثر عمومية. فنحن نعتقد أننا قـــد لاحظنـــا أن المعاصرين نادراً ما يقرأون، بالانتباه المطلوب، المقدمات، و"ما يحيـــط مـــن نصـــوص بنصوص" المؤلفات القديمة، متصورين على ما يبدو أن هذا جنس وكتابة مصطنعان ليس من شأنهما أن يعودا علينا بمعرفة شيء يذكر قياساً إلى القراءة "الجادة" للعمل نفســـه[٩٧]. وعلاوة على أن هذا النوع من النظر، أو من التناول، يفترض، إن لم يكن يطرح ، أننـــا نفهم المؤلفين القدماء فهماً أفضل من فهمهم هم لأنفسهم فإنه يزدري ما يسمى بـــ"ميثـــاق القراءة". فالمقدمة والتمهيد إنما يهدفان إلى إرشاد القارئ، إلى فرض قراءة من نوع معين عليه خلافاً لسواه من الأنواع. إن المقدمة إنما تشكل بالفعل، بشكل سافر أو بشكل ضمني، تفسير العمل. والحال أن هذا التفسير هو الذي يجب له، إلى حد بعيـــد، أن يحـــدد "أفـــق توقعاتنا" وأسلوب تلقينا للعمل المعني. وصحيح أن بوسعنا تأييد أو إبطال ما يقوله النـص عن نفسه، وقبول أو رفض التوجه المقترح علينا، لكن هذا لا يمكن أن يحـــدث إلاّ بعـــد

"معاناة" ما جرى اقتراحه علينا. ومن ثم فإن علينا أن نكون جد منتبهين إلى ما يقوله النص عن نفسه وإلى ما يقوم به المؤلف وإلى الملاحظات التمهيدية التي يُمَهِّد بها لنص مكتوب. وتلك هي إحدى الضمانات ضد إسقاط أفكارنا وتحيزاتنا على عمل أو مؤلف أو عصر.

أما السبب الأخير، والأقرب اتصالاً بالعمل المقترح هنا، فهو أننا نرغب في الرد على عدد متزايد بشكل مطرد من الخطابات المعاصرة التي تنزع إلى اعتماد وتأكيد ونشر الفكرة التي تذهب إلى أن الثقافة والمجتمع العربيين -الإسلاميين في العصر الوسيط قد عرفا ما يمكن تسميته بالتعبير المباشر، العلني والمعترف به على المستوى المؤسسي[٩٨] عن الفكر النقدي، خاصة عندما يتصدى للسلطة القائمة. وإذا كانت ممارسة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[٩٩] هي، من حيث المبدأ، فريضة واجبة على كل مسلم بالغ سن الرشد، فإن السلطة السياسية سرعان ما جعلت من هذه الممارسة إحدى صلاحياتها (عبر وظيفة **المحتسب** أو **ديوان المظالم**، مثلاً) وهي صلاحية نازعها فيها رجال الدين والفقهاء وقضاة الشرع، إلخ، أو جماعات متمردة. فكيف إذاً يمكن الإعراب عما لا يمكن، في معظم الوقت، أن لا يعتبر جريمة عيب في الذات الملكية وعامل فرقة وعامل فتنة؟ إن التوجه المباشر، **الوعظ**، **التذكير**، **الترهيب**، **النصيحة**، إنما يستتبع، في أغلب الأحيان، السقوط الاجتماعي، أو السجن، بل والقتل. وعندئذ فإن كل كلمة، كل فكرة ناقدة، ينظر إليها بالضرورة على أنها مارقة، إنما تجد نفسها مجبرة على "اللف والدوران"، وعلى استخدام "فن كتابة"[١٠٠] حقيقي يفرغ الشحنة النقدية، جزئياً على الأقل. فصاحبها لا يمكنه التعبير عن نفسه إلاّ باللجوء إلى إجراء أو آخر من هذه الإجراءات:

١- الصمت المقرَّر، المتعَمَّد، الامتناع عن ورفض الدخول في "اتصال" مع الأمير أو في خدمته إعلاناً لرفضه، وفق نموذج بيدبا في مستهل كتاب **كليلة ودمنة**، أو وفق نموذج بعض أبطال الجنس الأدبي المسمى بـ" **مقامات العلماء بين يدي الخلفاء والأمراء**"[١٠١].

٢- التعمية أو استخدام المعنى المزدوج، الظاهر والباطن، والذي يخلق نوعين من القراء/المستمعين، بما يمثل بنية هيراركية للمعرفة ولحائزيها. والجاحظ، إن لم نتكلم إلاّ عن **الأدباء**، هو مثال مناسب لذلك. فهو بإنمائه للخلط وبإكثاره من الأصوات ومن الأقوال، إنما يصوِّر المثل الذي يقول: **واللبيب بالإشارة يفهم**.

٣- خطاب المديح والتملق على غرار رسالة **في الصحابة** وغالبية "مرايا الأمراء" حيث يكون النقد الموجه إلى السلطة مستتراً و"مُمَوَّهاً" بالتمجيد ولا يعدو أن يكون عملية تذكير.

٤- حس النكتة أو المجون أو الهزل أو الجنون الذي يسمح بادعاء أن الخطاب مرفوض بادئ ذي بدء وبادعاء أن النقد لعبة "ذات طابع طقسي"؛ وقد تفوق الشعراء في ذلك، كما تفوق فيه **المجان** وكل زمرة **المتحامقين** ومدعي الجنون **وعقلاء المجانين**.

والحال أن العملين المنسوبين إلى ابن المقفع قد تسنى لهما أن يصورا بشكل نموذجي، في اعتقادنا، اللجوء إلى الإجراءات الثلاثة الأولى والمخاطر التي تترتب عليها: فالخطر الأول، والأقل جسامة ربما، هو أن لا يفهمك أحد؛ ومن المرجح أن الخطر الثاني هو عين الخطر الذي واجهه ابن المقفع: إن "الحيلة" لم تنجح وقد دفع حياته ثمناً لهذا الفشل.

ملحق

العامة / الخاصة

أسلفنا القول أن **الرعية التي** يجب التوصل إلى كسب خضوعها عن طريق التربية ليست بالتأكيد مجموع رعايا ملك وأكدنا أن دبشليم، بالرغم من تحوله، يظل عاجزاً عن أن يتوصل بمفرده إلى إدراك المعنى المضمر في الكتاب وأنه يجد نفسه من ثم، بالرغم مما قد يبدو في ذلك من مفارقة بالغة، شبه مستوعب في **العامة**، في حين أنه، وهذا ما تدركه الحواس، ملك، ومن ثم يقف ليس فقط فوق هذه "الجماعة الاجتماعية" وإنما أيضاً فوق نقيضها، **الخاصة**. وسوف نحاول في ما يلي أن نرى معنى هذين المفهومين، وتحديد من هم "الرعايا" الذين يمكن لقراءة **كليلة ودمنة** أن تساعد على تربيتهم، وإن كان دون وعى منهم بذلك، وفهم الأسباب التي تجعل الملوك مُستبعدين من قراءة ذات نوع "فلسفي".

إن **المقدمات** الثلاث لا تكف عن الحديث وتكرار الحديث عن التعارض بين **العامة والخاصة** وهو تعارض يتابع ويضاعف التعارض بين **الظاهر والباطن**. وسوف نبدأ بالمصطلح الثاني لأن من الواضح أن المشكلات التي يطرحها أقل. وقبل كل شيء، يجب أن نوضح أننا قد أغفلنا عن عمد كل ما نعرفه عن الهيراركية الاجتماعية للهند ولفارس قبل الاسلاميتين. ومن ثم فإننا لن نحاول الكشف عن تعادلات بين ما يمكننا استخلاصه من قراءة **كليلة ودمنة** وهذا النظام الهيراركي أو ذاك، كما لن نحاول إسقاط ما يقوله لنا النص على المجتمع العربي-الإسلامي من القرن الثاني إلى القرن الثامن. إن هذا المؤلف على ما يبدو، بل وبشكل جد مرجح، قد وجد أول مترجم - مكيف له في ابن المقفع؛ على أن كل شئ يدفعنا إلى الاعتقاد بأننا لا نحوز اليوم غير نسخ أكثر تأخراً من الناحية الزمنية [١٠٢] ومن المؤكد إلى حد بعيد أن لغتها ومفاهيمها هي لغة ومفاهيم عصر كل نسخة [١٠٣].

إن **الخاصة** في هذه "المقدمات" إنما تتطابق مع "جماعتين" اجتماعيتين، حتى لا نقول "مرتبتين" أو "فئتين": الحكام والعلماء. والواقع أنه بمجرد كتابة **كليلة ودمنة**، فإن دبشليم يجمع جميع رعايا المملكة (**أهل المملكة**)، لحضور القراءة العامة المقررة له. إلا أنه، باستثناء الملك والحكيم اللذين يحق لكل منهما الجلوس على سرير، فإن "الأمراء" والعلماء (**أبناء الملوك والعلماء**)[١٠٤] هم وحدهم الذين يحق لهم الجلوس على كراس. والفصل المكرس لـ"بعثة" برزويه يميز، هو أيضاً، في داخل ما يبدو أنه يتطابق مع

الخاصة (على خلاف **السوقة**، وهو مصطلح سوف نفسره فيما بعد)، بين **خواص الملك والأشراف**، من ناحية، و **العلماء والفلاسفة** من ناحية أخرى(١٠٥). وسوف نجد "الجماعتين" الاجتماعيتين نفسيهما **(الأمراء والعلماء)**، عند القراءة التي يقوم بها برزويه، لدى عودته من الهند(١٠٦). وأخيراً، خلال قراءة سيرة هذا الأخير، فإن الأشخاص الحاضرين يوصفون بأنهم: "**أشراف قومه** (قوم أنوشروان) **وأهل مملكته**"(١٠٧).

والمقصود من ثم هو النخبة أكانت نخبة السلطة أم نخبة المعرفة. وهذا يجد تأكيداً له في **المقدمة** المنسوبة إلى ابن المقفع حيث يدور الحديث عن **الحكماء**(١٠٨) **والعلماء**(١٠٩) **والفلاسفة**(١١٠)، من جهة، وعن **الملوك** (١١١)، من الجهة الأخرى.

ونحن نأمل في أن يساعد الجدول التالي على تلخيص وزيادة توضيح ما قلناه للتو. ويجب أن نلاحظ أنه إذا كان من الممكن أن نحدد بشكل مراتبي مواقع مختلف العناصر المكونة للنخبة السياسية، فإن هذه المهمة تبدو خلافاً لذلك أكثر صعوبة في ما يتعلق برجال المعرفة والحكمة.

أبناء الملوك	الفلاسفة
خواص الملك	الحكماء
الأشراف/العظماء	العلماء

إذا كانت **الخاصة** من ثم هي النخبة السياسية والمثقفة بالفعل، المتراتبة بشكل مؤكد تماماً، فسوف نكون مدفوعين إلى أن نرى في مقابلها، بقية المجتمع، الجماهير الجاهلة التي يمكنها، في أحسن الأحوال، أن تتصفح (أو تقلب صفحات؟) كتاب **كليلة ودمنة** لكي تتذوق ما فيه من منمنمات وصور. وذلك بقدر ما أن الكاتب/المترجم **لباب عرض الكتاب**، في تحديده لحائزي الكتاب القادمين، قد لجأ إلى التعارض المزدوج بين **الملوك والسوقة**. ويبدو من ثم أن هذا المصطلح الأخير إنما يحل محل مصطلح **العامة** الذي لا يستخدم في هذا العرض بالمرة. على أننا نرى أنه يجب أن نستبعد هذا الفرض وأنه لا **العامة** ولا **السوقة** يتطابقون مع العوام، مع "الشعب"، إلخ. فعند تعداده لقراء **كليلة ودمنة**، يميز هذا العرض في الواقع بين ثلاث فئات لا أربع فئات، هم الشباب والأمراء والفلاسفة:

"**وينبغي للناظر في هذا الكتاب أن يعلم أنه ينقسم إلى أربعة أغراض:**

١- ما قصد فيه إلى وضعه على ألسنة البهائم غير الناطقة ليسارع إلى قراءته

أهل الهزل من الشبان [...]،

٢- إظهار خيالات الحيوان بصنوف الأصباغ والألوان ليكون أنسا لقلوب الملـوك [...]،

٣- أن يكون على هذه الصفة فيتخذه الملوك والسوقة فيكثر بذلـك استنسـاخه [...] ولينتفع بذلك المصور والناسخ أبداً.

٤- [...] وذلك مخصوص بالفيلسوف خاصة"[١١٢].

والواقع أن السبب الثالث لا يقدم لا نوعاً جديداً من القـراء ولا طريقـة أخـرى للوصول إلى الكتاب، بل يحدد أن الاثنين الأولين سوف يكفلان نجاح ودوام الكتاب. وليس **السوقة** غير مرادف **لأهل الهزل من الشبان**. وهذه الفئة، بالاجتماع مع فئة **الملوك**، إنمـا تتعارض مع فئة الفلاسفة الحقيقيين. ومن المؤكد أن القاسم المشترك بين الفريقين [أهـل الهزل من الشبان والملوك] ليس هو العجز عن القراءة، **فهم، كما نقول اليـوم، ملمـون** بالقراءة وبالكتابة، بل هو العجز عن الوصول، بمفردهم، إلى معنى النص المحتجب. كما أن الشبان يفتقرون **إلى العقل**، لكنهم يملكون الوقت اللازم لقراءة[١١٣] هذه الحكايات، غير أن قراءتهم تفتقر إلى إعمال العقل وإلى العمق. أما فيما يتعلق بالحكام، فقد يكون لديـهم عقل [١١٤] إلا أنهم؛ بالنظر إلى أعباء مهامهم، قلما يحوزون وقت الفراغ اللازم للقـراءة وللتأمل؛ ومن ثم فليس بوسعهم سوى تذوق الصور.

ويترتب على ذلك أن **العامة/السوقة** يتمايزون في آن واحد عن النخبة السياسـية **(الملوك، الخاصة، الخواص، الأشراف، العظماء، الخاص)** والثقافية **(الحكماء، العلمـاء، الفلاسفة)** كما عن الإنسان العادي. إنهم يقعون، ولابد لهم من أن يقعوا، في مرتبة بيـن المرتبتين. فهذه الجماعة لا بد لها من أن تشغل موقعاً وسطاً ومن المؤكـد أنـه مؤقـت وانتقالي. وهذا على الأقل هو ما يبدو أنه يشير إليه الترادف القائم بين **الأحداث والشـبان والسفهاء والجهال والعام والعوام والسوقة**. وما يجمع بين كل هذه "الفئات" علاوة علـى أنها لا تشغل، أو لا تشغل بعد، وظائف حكم[١١٥]، هو الخفة التي تقـابل إعمـال العقـل والتأمل والنضج النفسي والفكري. إنها لا تملك "الأدوات الفكرية"، الخصـال والخـبرة، اللازمة للتمكن من إنجاز مهمة التفكير والتأويل الأخلاقي-السياسي أو الفلسـفي السـابرة للأغوار، على نحو ما هو مراد من الحكايات، ومن ثم فإنها لا تملـك خصـال وخـبرة الاضطلاع بدروس **الأدب والحكمة**، بعد التحليل. وأخيراً، فإن هذه الفئـة، **فيمـا يتعلـق**

بالأحداث/الشبان، إنما تتألف من أولئك الذين ما يزال **عقلهم** آخذاً في التشكل وفي التحول ولم يصلوا بعد إلى النضج الكامل. ولنلاحظ من جهة أخرى أن رؤية الجاحظ على سبيل المثال، قلما كانت مختلفة.

"وإذا سمعتموني أذكر العوام فإني لست أعني الفلاحين والحشوه والصناع والباعة، ولست أعنى أيضاً الأكراد في الجبال وسكان الجزائر في البحار ولست أعني من الأمم مثل الببر والطيلسان ومثل موقان وغيلان، ومثل الزنج وأشباه الزنج وإنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع: العرب وفارس والهند والروم والباقون همج وأشباه الهمج، وأما العوام من أهل ملتنا ودعوتنا ولغتنا وأدبنا وأخلاقنا فالطبقة التي عقولها وأخلاقها فوق تلك الأمم ولم يبلغوا منزلة الخاصة منا، على أن الخاصة تتفاضل في طبقات أيضاً"(١١٦).

وهذه الرؤية تجد تلخيصاً لها في صيغة موجزة قدمها المسعودي:

"الناس اثنان: عالم ومتعالم وما عدا ذلك همج رعاع لا يعبأ الله بهم"(١١٧).

الحواشي

١- حديث أورده ابن حنبل وابن ماجة واستشهد به ابن الجوزي في كتاب **القصـــاص والمذكرين**، حققه وترجمه الى الإنجليزية **M.S. Swartz**.

بيروت، دار المشرق [أبحاث، السلسلة الأولى: الفكر العربي الإســـلامي، ٤٧]، ١٩٧١، ص ٢٨.

٢- **صبح الأعشى**، تحقيق م. ح. شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلميـــة، ١٩٨٥، الجزء السادس، ص ص ٢٦٣-٢٦٤.

٣- ص ٢٩.

٤- تحقيق م. ح. ن. المرصفي، بيروت، دار المسيرة، ١٩٨١. لم نر أن من المناسب الإحالة إلى طبعات أخرى للعمل لأنها لا تقدم شيئا مختلفا بشكل أساسي فيما يتعلـــق بأطروحات هذا المقال.

٥- في:

CH. Pellat, Ibnal- Muqaffa, mort vers 140/757 **Conseilleur du calife** Paris, G. P. Maisonneuve, 1976. .

٦- كما سوف نحاول توضيح ذلك، لا يمكننا مشاطرة رأي فر. دو بلوا الذي يرى في الاستطراد المكرس للإسكندر "رواية طويلة وعديمة الصلة بالموضوع تماما ...".

Voyage to India and The Origin of the Book of **Kalila wa Dimna,** London, Royal Asiatic Society, 1990, p. 25.

٧- **كان على الهند في ذلك الزمان ملك ذو سطوة وبأس وقوة ومراس**، ص ٢٥.

٨- ص ٢٨. التشديد من عندنا، كما في جميع الفقرات التي نستشهد بها، إلا في حالـة الإشارة إلى عكس ذلك.

٩- ص ٤٠.

١٠- يتكرر الموقف نفسه في **الأدب الكبير**، وكما سوف نرى، في رسالة **في الصحابة**.

11- **de** , Paris, Mame, 1973, p.140.

١٢- ص ص ٥٣-٥٤.

١٣- تيمة متكررة في الكتابات حول **الأدب**. إليكم، على سبيل المثال، ما كتبه الجاحظ:

"جعلنا [الله] وإياك ممن يقول بالحق ويعمل به [...] ولا يكون حظه منـــه الوصـف لـه والمعرفة به دون الحث عليه والانقطاع إليه وكشف القناع فيه وإيصاله إلـى أهلـه

والصبر على المحافظة في ألاّ يصل إلى غيرهم والتثبت في تحقيقه لديهم". رسالة في مناقب الترك، في رسائل الجاحظ، تحقيق ع.أ.م. هارون القاهرة، مكتبة الخانجي [مكتبة الجاحظ]، ١٩٦٥-١٩٧٩، ٤، ١-٨٦، III، ١٦٣.

١٤- بالرغم من حضوره، فإن أمين المكتبة-الفيلسوف هذا لم تواته الشجاعة لكي يتصرف على غرار بيدبا ويقدم نصائحه للملك الجائر. ومن ثم فإنه يفقد صفة الحكمة، ولكن ليس تماماً، لأنه يضع كتاب **كليلة ودمنة** تحت تصرف برزويه وأنوشروان.

١٥- ص ٣٠.

١٦- المصدر السابق.

١٧- ص ص ٣٠-٣١.

١٨- ص ٣٠.

١٩- ص ص ٤٥-٤٦.

٢٠- المصدر السابق.

٢١- حرفيا [ترجمة عن الفرنسية.-المترجم]: "حتى لا يجد الحكماء في المستقبل ذريعة لتوجيه النقد إلي". وقد فهم أندريه ميكيل الجملة على النحو التالي: "إنني أود، باذلا حياتي عن طيب خاطر، أن أضرب للحكماء في المستقبل مثلا [يمكنهم أن يحذوا حذوه].

Le Livre de Kalila et Dimna, Paris, Klincksieck, 1980/2, (1957/1), p. 296.

ويجب أن نشير، مع ذلك، إلى أن أندريه ميكيل قد أخذ بطبعة ع. وعزام القاهرة، ١٩٤١.

22- **Deux essais sur le sujet et le pouvoir** Dans H. Dreyfus, P. Rabinow et Michel Foucault. Un parcours philosophique, Paris, Gallimard, 1984, pp. 318-319.

٢٣- ص ٣٠.

٢٤- ص ص ٥٦-٥٧.

٢٥- ص ٣٥.

٢٦- **يستخدم ابن الجوزي كلمة يراعي بهذا المعنى.**

٢٧- **مصدر سبق ذكره.**

٢٨- ص ٣٦.

٢٩- المصدر السابق.

٣٠- ص ٣٨.

٣١- المصدر السابق.

٣٢- وهو، كما يجب أن نوضح، لا يمنع طرح العكس: فإذا عزف الملك عن إيلاء الانتباه إلى نصيحته، فإن مرجع ذلك هو عدم استحقاقه لها. ومن ثم فإن اعتبار دبشليم ملكاً شرعياً هو قرار يحتكره الفيلسوف.

٣٣- ص ص ٣٦-٣٧.

٣٤- بتعبير أدق، العجز عن إدارة الكلام والخطاب إدارة جيدة.

٣٥- ص ٣٨.

٣٦- ص ٣٩.

٣٧- المصدر السابق.

٣٨- ٣٩- ص ٣٧.

٤٠- ص ٤٠.

٤١- ص ص ٣٥-٣٦.

٤٢- ص ٤٠.

٤٣- ص ٦٦.

٤٤- بمعنى "إرشاد الضمير".

٤٥- ص ٤٢.

٤٦- يقول دبشليم ذلك بشكل واضح: **وحملني على ذلك سرعة الغضب**، المصدر السابق. وسرعان ما سوف يقول بعد ذلك أن الغضب هو الشيء الذي يستحق المقت أكثر من أي شيء آخر (**فإنه أغدر الأشياء مقتا**). وليس كما فهم أندريه ميكيل من الجملة، حيث ترجم: "هو الأمر الذي من شأنه أن يدفع بأكثر سهولة إلى الكراهية"، ص ٢٩٤.

٤٧- ص ٤٧.

٤٨- إن واقع اعتماده في هذا الصدد على بيدبا، خلافا لأسلافه الذين كتبوا سيرهم بأنفسهم، إنما يؤكد، إن كانت هناك حاجة إلى ذلك، أنه كان قد تنكر لنداء الحكمة الذي

تجاوبوا هم معه: ما وضعه الملوك لأنفسها وذلك لفضل حكمة فيها، ص ٤٧.

٤٩- ص ٤٧.

50- M. Foucault, art. cit., p. 314.

51- J. M. Servan, **Discours Sur de la justice criminelle,** par M. Foucault, Surveiller et punir, **Naissance de la prison,** Paris, Gallimard, 1975, p. 105.

٥٢- ص ٤٩.

٥٣- **في كل باب مسألة والجواب عنها ليكون لمن نظر فيه حظ من الهداية**، المصدر السابق.

٥٤- خاصة اليوم، والحق يقال، مع انتشار سير شخصيات عالم الرياضة أو الفرجة، إلخ.

٥٥- ص ص ٤٩- ٥٠.

٥٦- كما يمكن للمرء أن يرى أنه أيضاً الوسيلة التي تسمح بألا تصل المعرفة والحكمة إلى أولئك الذين لن يكونوا جديرين بهما. ومن ثم فإن استيعاب المغزى النهائي للحكايات سوف يكون في آن واحد اختياراً للحكيم الحقيقي وتتويجاً له.

٥٧- لا يورد المؤلف مصدر هذا الاستشهاد . - المترجم.

٥٨- ص ٥٠.

٥٩- المصدر السابق.

٦٠- ص ٥١.

٦١- سنشرح ذلك في الملحق.

٦٢- هكذا تنتمي الخرافة أو الحكاية إلى عالم كتابات المديح.

٦٣- ص ٥٤.

٦٤- ص ٥٢.

٦٥- ص ص ٦٣-٦٤.

66- Ch. Pellat, pp. 1-2 de **a son edition-Traduction.**

67- Voir J. Lassner, **The Shaping of Abbasid Rule,** Princeton, Princeton University press, 1980, p. 111.

68- Ch. Pellat, p. 4.

69- op. cit., 1980, p. 106.

70- **A Turning Point in the History of the Muslim State.** Apropos of Ibn al- Kitab al-Sahaba, Islamic Culture, XXVIII (1949) , pp. 120-135.

71- op. cit.

٧٢- لنورد، بين "مرايا الأمراء" التي تحمل هذا العنوان، أعمال المـــاوردي، **نصيحـــة الملوك**، تحقيق م. ج. الحديثي، بغداد، دار الشـــئون الثقافيـــة العامـــة، وزارة الثقافـــة والإعلام، ١٩٨٦، والغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك، المعـــروف بنصيحـــة الملوك**، تحقيق م. ا. دمج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشـــر والتوزيـــع، المركز الإسلامي للبحوث، ١٩٨٧.

٧٣- مصدر سبق ذكره، ص٢٧٤، الحاشية ٥٣.

٧٤- يجب أن نلاحظ أنه خلافاً لهذه الرسالة، فإن **رسالة إلى ولي العهد** لعبـــد الحميـــد توضح، منذ السطور الأولى، أنها قد أوعز بها الخليفة الأموي الأخير، مروان الثـــاني، وأنها تتخذ مظهر رسالة مملاّة من جانبه. **رسائل البلغاء**، تحقيق محمـــد كـــرد علـــي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٤ (١٩٤٣)، ص ص ١٧٣-١٧٤= **عبـــد الحميد ابن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبـــي العـــلاء**، تحقيـــق أ. عباس، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص ص ٢١٥-٢١٧.

٧٥- الفقرة ١.

٧٦- **وكل هذه الخلائق [الفاسدة] قد طهر الله منها أمير المؤمنيـــن [...] وصنـــع الله لأمير المؤمنين ألطف الصنع**، الفقرة ٧.

٧٧- انظر **القرآن**، السورة ١٢، الآيات ٦،٢١،٩٢ و ٩٨-١٠١.

٧٨- هذا هو السبب الذي دفعنا إلى قول إن كاتب الرسالة يواصل التعبير عـــن ولائـــه لحماته السابقين.

٧٩- تحقيق ط. الحاجري، القاهرة، دار المعارف [ذخائر العـــرب، ٢٣]، ١٩٧٦، ص ٢٦.

٨٠- ليس من شأن هذا سوى أن يعيد إلى الأذهان ما سميناه، بشكل غير دقيق إلى حـــد ما، بـــ"السلطة الرعوية"، عند الحديث عن **كليلـــة ودمنـــة**. ويبـــدو لنـــا أن شـــخص الأب/البطريرك بوصفه نموذج الحكم الصالح إنما يعد هنا علامة على خلـــط، مـــهيمن

على مجمل الثقافة والتاريخ العربيين- الإسلاميين، بين المجال العام والمجال الخــاص. فمجال الممارسة السياسية "مخصص" للملك (ومصطلح **الخاصة** يعد في هذا الصدد غنياً بالإيحاءات) كما أن مجال الإدارة العائلية هو من اختصاص البطريرك ومن امتيازاته.

٨١- الفقرة ٩، انظر أيضاً الفقرة ٢٧.

٨٢- نقول "يُفترض" لأن الأمر ليس كذلك، في الواقع. والرسالة كلــها تــدل علــى أن الأمور كلها أو كلها تقريباً غائبة عن إدراك المنصور.

٨٣- انظر الفقرة الأولى حيث يدور الحديث عن جسارة مثل هذا المشروع: **أن يجــترأ عليهم [الملوك] أحد برأي.**

٨٤- لا يلجأ الكاتب، مثلاً، في أية لحظة إلى الإيعاز السافر، بل على العكس من ذلــك، تتكاثر في الرسالة صيغ التمني والشرط والمبني للمجهول (مثل، بين صيغ أخرى، "**مما يُنظر فيه**").

٨٥- فلنتذكر صورة عمر بن الخطاب في كتب السير أو صورة هارون الرشيد في ألف ليلة وليلة.

٨٦- مع أن الكاتب يقول إن الموقفين يستويان في نظر المنصور (**وكــل عنـد أمـير المؤمنين مقبول**)، فإنه يحذر من استخدام الفعل **أخبر** مع اسم هذا الأخير "مفعــول بــه مباشر".

٨٧- مصدر السابق ذكره، ص١١.

٨٨- المصدر السابق، ص ص ٩-١٠.

٨٩- **القرآن**، السورة ٨٧ ، الآية ٩.

٩٠- الفقرة ٤.

٩١- الفقرات ١٥، ١٦ و١٧ حيث يؤدى استخدام ضمير المتكلم في صيغة الجمع إلــى إدراج ابن المقفع بالطبع في جماعة المعتدلين فيما يتعلق بمسألة طاعة الإمام.

٩٢- الفقرة ١٥.

٩٣- الفقرة ٤٥.

٩٤- الفقرتان ٥، ٥٩.

٩٥- الفقرة ٥.

٩٦- من الواضح أن الأمر لا يتعلق بـ"آباء"ابن المقفع كما لا يتعلق،من باب أولى،بأبيه

البيولوجي الذي ليس من شأن سمعته أن يساعد استحضارها على إضفاء الشرعية على مشروع الابن، بأية حال.

٩٧- إن قراءة، مثلا، مقدمة كتاب **البخلاء للجاحظ** أو مقدمة **عيون الاخبار** لابن قتيبة من شأنها، بشكل مؤكد إلى أبعد حد، أن تعدل الفكرة المكونة عموما، وحتى الآن، عن هذين العملين وعن كاتب كل منهما.

٩٨- إننا نستخدم هذا المصطلح بمعنى التعبير الذي يتم علانية ويتم الاعتراف به باعتباره مشروعا في آن واحد.

99- Voir Cl. Gilliot, **bien et** **et Pouvoir. La Commanderie du** Concordio, XVI/ 5-6 (1991), pp. 127-152.

١٠٠- تخطر ببالنا الدراسة الرائعة التي كتبها:

L. Strauss, **La persecution et** . Paris, presses pocket, 1989.

١٠١- انظر، على سبيل المثال، تلك المنسوبة إلى الغزالي والتي، تحمل هذا العنوان، تحقيق م. ج. الحديثي، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٨.

١٠٢- لنتذكر أن المخطوطة الأقدم، التي حققها ع. و. عزام، قد أنجزت في ٦١٨/١٢٢١، في حين أن تلك التي استخدمها ل. شيخو تحمل تاريخ ٧٣٩/١٣٣٨.

١٠٣- يكفي للتأكد من ذلك مقارنة النسخ التي نعرفها مع الفقرات التي تستشهد بكتاب قدماء مثل ابن قتيبة وابن عبد ربه أو التوحيدي. وهذا الكلام ينطبق بالقدر نفسه من جهة أخرى على كتاب **الأدب الكبير**.

١٠٤- ص ص ٥٠-٥١.

١٠٥- ص ٥٥.

١٠٦- ص ٦٠. هذه النخبة الاجتماعية-السياسية تسمى أيضا بـ"**العظماء**"، ص ٦٣.

١٠٧- ص ٦٥.

١٠٨- خلافا **للسفهاء وللمتعلمين من الأحداث**، ص ٦٦.

١٠٩- ص ٧٠.

١١٠- ص ٧٨.

١١١- المصدر السابق.

١١٢- ص ٧٨.

١١٣- يجب أن نلاحظ أن **المسألة ليست، في أية لحظة، مسألة قراءة بصوت عال موجهة إلى هذه الجماعة عن طريق واحد أكثر** "إلماما بالقراءة".

١١٤- الواقع أن بوسعنا الشك في هذا وذلك بالنظر إلى ما كان قد قيل سلفا: **من قرأ هذا الكتاب ولم يفهم ما فيه ولم يعلم غرضه ظاهرا وباطنا لم ينتفع بما بدا له من خطه ونقشه**. ص ٦٨. أنظر أيضا ص ٧٦.

١١٥- يجب أن نشير إلى أنه، من بين المعاني المختلفة لمصطلح **السوقة**، يقدم ابن منظور المعنى التالي: **من لم يكن ذا سلطان** أو أيضا **أوساط الناس**، **لسان العرب**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨١.

١١٦- **كتاب البيان والتبيين**، تحقيق ع. أ. م. هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي [مكتبة الجاحظ]، ١٩٧٥، المجلد الأول، ص١٣٧.

١١٧- **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت، الجامعة اللبنانية [قسم الدراسات التاريخية،١٠]، ١٩٧٤، ١١١، ٢٢٦، الفقرة ١٨٤٧.